Bruno E. G. Fuoco

Cittadinanza globale e Società fraterna

PRINCIPI E STRATEGIE PER UN APPROCCIO EMPATICO E COOPERATIVO ALLA VITA

Stella Mattutina Edizioni

BRUNO E. G. FUOCO
CITTADINANZA GLOBALE E SOCIETÀ FRATERNA

Collana Universitaria Athena

06

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 1 27/05/2019 09:38:59

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 2 27/05/2019 09:38:59

Bruno E. G. Fuoco

Cittadinanza globale e Società fraterna

Principi e Strategie per un Approccio empatico e cooperativo alla Vita

Collana Universitaria Athena

Stella Mattutina Edizioni

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 3 27/05/2019 09:38:59

Collana | Collana Universitaria Athena
UA 06

Titolo | Cittadinanza globale e Società fraterna
Autore | Bruno Enrico Giuliano Fuoco
Email Autore | frere@libero.it
Elaborazione grafica copertina | Stella Mattutina Edizioni®
ISBN | 9788899462550

© Tutti i diritti riservati all'Autore
Nessuna parte di questa Opera può essere riprodotta
senza il preventivo assenso dell'Autore e dell'Editore

Copyright © 2019 Stella Mattutina Edizioni
All Rights Reserved

Stella Mattutina Edizioni®
Via del Lago n. 26; 50018, Scandicci (Fi) - Italy
Tel./Fax +39/055.769044; 3402418469
Web: www.stellamattutinaedizioni.com
e-mail: stellamattutinaedizioni@gmail.com

Introduzione

1. L'idea di "Cittadinanza Globale" richiamata nel titolo del presente volume trova una sua precisa definizione anche in ambito istituzionale: «sebbene il concetto di cittadinanza globale acquisti sfumature diverse nei diversi Paesi del mondo, riflettendo quindi diversità politiche, storiche, culturali, si può dire che il concetto di cittadinanza globale si riferisce *al senso di appartenenza di ciascuno ad una comunità ampia, all'intera umanità ed al pianeta Terra*. La cittadinanza globale *si basa inoltre sul concetto di interdipendenza tra il locale e l'universale e presuppone un comportamento sostenibile, empatico e solidale* […]. Un cittadino del mondo sa relazionarsi, è in grado di "muoversi" dal locale all'universale sviluppando una dimensione olistica. Il cittadino del mondo sa cogliere l'interdipendenza e pensa in modo critico, sa immaginare e progettare ed agisce in modo responsabile per il bene comune».[1]

Sul piano scientifico questa idea di appartenenza può rispecchiarsi nel concetto di "*Rete della Vita*"[2] elaborato dal famoso fisico austriaco Fritjof Capra per proporre un nuovo pensiero che vede nella Natura e negli esseri viventi non entità isolate, ma sempre e comunque "sistemi viventi" dove il singolo è in stretto rapporto di interdipendenza con i suoi simili e con l'intero sistema. La somma di queste relazioni, che legano gli universi della psiche, della biologia e della cultura è una rete: la rete della vita. Per studiare la Vita, la sua rete di relazioni, occorre conseguentemente, osserva Capra, un pensiero sistemico, attento al *sistema vivente*, all'Intero e non solo alle singole componenti.[3]Anche a livello sociale la vita

[1] Conferenza delle Regioni, Documento *Educazione alla Cittadinanza Globale*, 16.VIII.2016, www.regioni.it. «L'Educazione alla Cittadinanza Globale (o planetaria o mondiale, secondo terminologie in parte sovrapposte) trova nell'Organizzazione delle Nazioni Unite, ed in particolare nell'Unesco (https://fr.unesco.org/themes/ecm), la sua principale cornice di riferimento»: *Consiglio Nazionale per la Cooperazione allo Sviluppo*, *La strategia italiana per l'Educazione alla Cittadinanza Globale*, 28-II.2018.

[2] F. Capra, *La rete della vita*, Rizzoli, 2001. In una accezione generica le reti sono «un Insieme di linee, reali o ideali, che si intrecciano formando incroci e nodi e dando luogo a una struttura complessa»: *Reti*, *Enciclopedia Treccani*. L'immagine della rete può essere visualizzata «come un grafo in cui nodi, che corrispondono alle componenti individuali del sistema, sono collegati da legami, che schematizzano le interazioni»: www.isc.cnr.it. Il termine *"complesso"* deriva «dal latino *cum* (insieme) *-plexus* (intrecciato), "intrecciato insieme": un sistema complesso è infatti composto da più parti collegate tra di loro ed "intrecciate" le une alle altre sicché il risultato è diverso dalla somma delle parti. Il comportamento di un sistema complesso non si può desumere dalla analisi, per quanto accurata, degli elementi che lo compongono: bisogna invece osservare le interazioni tra essi»: *ibidem*. Nella terminologia delle scienze sociali, una rete «è costituita da un insieme (sistema) di individui interconnessi fra loro»: C. Sardoni, *Economia delle Reti*, Enciclopedia Treccani, 2007. La teoria delle reti ha ha un «suo campo di applicazione vasto e comprende tanto sistemi reali quali quelli biologici (reti neurali e metaboliche), quanto reti virtuali, quali Internet, o reti di tipo sociale (sistemi aziendali)»: C. Cavallotti, *Teoria statistica delle reti*, Enciclopedia Treccani, 2008.

[3] Occorre anche ripensare, afferma Bottaccioli, la complessa composizione del singolo individuo umano e ciò «significa vedere il mondo vivente che è in noi: quello biologico, quello fisico, quello sociale. Significa rintracciare lo scambio biologico continuo che realizziamo con le altre specie viventi e con il mondo fisico, la sovradeterminazione culturale e comportamentale e quindi biologica che il contesto sociale produce sulla singola vita umana»: F. Bottaccioli, *Individuo tra biologia*

può essere considerata in termini di reti. Le reti sociali, però, non sono reti di reazioni chimiche bensì reti di comunicazioni.[4]

Ma su quale fondamento deve poggiare il modello della Cittadinanza Globale per poter dare vita, concretamente, a nuovi e coerenti comportamenti sociali? Quali legami profondi devono unire i cittadini del nostro Pianeta nella prospettiva della Cittadinanza Globale? Quali sono i principi, le strategie e le attitudini espressive della Cittadinanza Globale nella comune Rete della Vita?

Quali paradigmi, quali ideali, quali pensieri e sentimenti, possono aiutarci a smuovere le nostre ritrosie e i nostri ancestrali egoismi a livello di scelte individuali e di politiche pubbliche? Quale coscienza dobbiamo maturare per tendere a curare naturalmente il bene comune, sublimando le spinte provenienti dalle tendenze egocentriche individuali e locali? In assenza di un reale cambiamento di mentalità, di comportamento e di nuove scelte di vita, la nostra esistenza sulla Terra, avvertono gli esperti, ha una breve durata.

Il passato ci ha dimostrato che siamo riusciti a vivere, più o meno, solo alcuni dei contenuti possibili di una società basata sulla convivenza pacifica e fraterna. Nel corso della storia, abbiamo assistito, è vero, a un crescente processo di aggregazione tra gli esseri umani: abbiamo formato piccole famiglie unite da legami di sangue; relazioni fondate su rapporti di amicizia e vicinato; relazioni fondate sull'appartenenza al clan, tribù, associazioni, nazioni, Istituzioni internazionali; relazioni fondate sulla condivisione di ideologie (ad esempio, comunismo e liberismo) e di sentimenti religiosi. Ma le aggregazioni umane fin qui realizzate si sono rivelate precarie e insufficienti, come risulta confermato dalle vicende di alta conflittualità che attanagliano popoli e individui fin dal lontano passato. Queste aggregazioni sono connotate dalla parzialità in quanto sono volte a curare gli interessi limitati del solo gruppo di appartenenza, e sono potenzialmente antagoniste in quanto sono tese ad entrare in contrasto con coloro i quali sono estranei allo stesso gruppo di riferimento. Queste aggregazioni nel loro insieme non curano il nostro Mondo e non sono in grado di garantire una pace stabile all'umanità.[5]

La cittadinanza globale fondata su queste unioni, parziali e antagoniste, non

e società, in *La mente che cura*, n.1, ottobre 2015, p.11, www.ordinepsicologiumbria.it.

[4] F. Capra, *Le reti della Vita* in Multiverso, www.multiversoweb.it. Questo scienziato rileva che «negli ultimi tempi la teoria delle reti (*networks*) si è imposta all'attenzione degli studi scientifici, economici e anche sociali grazie allo sviluppo di una nuova cultura globale. Il sociologo Manuel Castells […] osserva che in tutta la società la creazione di reti è diventata una nuova forma di organizzazione dell'attività umana e ha coniato il termine di *network society* per descrivere e analizzare questa nuova struttura sociale. In campo scientifico l'attenzione ai network iniziò negli anni Venti del Novecento, quando gli ecologisti concepirono gli ecosistemi come comunità di organismi – collegati fra di loro come in una rete […]. Man mano che il concetto di rete si fece sempre più importante in ecologia, gli esperti di teorie dei sistemi iniziarono a usare questo modello a tutti i livelli, considerando gli organismi come reti di cellule e le cellule come reti di molecole, così come gli ecosistemi possono essere considerati network di singoli organismi»: *ibidem*.

[5] C. Simon-Belli, *Costruire la Pace, Decostruire la Guerra*, Stella Mattutina Edizioni, 2017.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 6 27/05/2019 09:38:59

può recare cambiamenti ed è destinata a restare una speculazione filosofica alla stessa stregua del cosmopolitismo.

L'unione tra gli esseri umani fondata sull'idea di cittadinanza globale può ambire a superare i vistosi limiti dei modelli aggregativi sopra indicati, può aprire nuovi orizzonti alla convivenza umana, se si radica, questo è il convincimento esplicitato nel volume, sull'idea di fraternità come valore universale, capace di organizzare una vita pacifica tra gli esseri umani quali membri di un'unica e grande famiglia.[6] Di qui il nostro titolo, "Cittadinanza Globale e Società Fraterna" per esprimere l'idea che il *"senso di appartenenza alla stessa comunità"*, il *proprium* della cittadinanza globale, deve anche tradursi nel *"senso di appartenenza alla stessa famiglia"*, il *proprium* della società fraterna.

L'attitudine fraterna è l'unica attitudine che consente *soluzioni sistemiche* alle molteplici problematiche umane e ambientali, in quanto essa è sensibile agli interessi collettivi (globali) e non a quelli di una sola parte (locali). L'attitudine fraterna, da non confondere con la solidarietà e la filantropia, può produrre questi effetti benefici in quanto opera nella logica della famiglia umana unica, cioè nella logica dell'Unità. Per tale ragione, la coscienza di fraternità e unità può e deve, a nostro avviso, permeare l'idea di cittadinanza globale.

La filantropia e la solidarietà si sono dimostrate insufficienti perché esse normalmente si accontentano di limitare i danni di una ancestrale concezione della vita che è la vera causa di sofferenza per la Terra e per la comunità vivente. E su questa concezione della vita, invece, agisce la coscienza di fraternità e unità, orientando, prima di tutto, le tendenze umane che producono conflitti, ingiustizie, problemi sociali ed economici. Per questi motivi, molti pensatori fanno appello alla fraternità per superare la grave crisi della convivenza umana (cfr. cap. II). D'altronde, dove sono le grande Idee capaci di proiettare in avanti la nostra civiltà e dare nuove speranze alla vita dei popoli?

Non esiste un'idea alternativa alla fraternità per salvare il pianeta e la comunità vivente, e ricomporre in una pacifica e costruttiva armonia i popoli, nel rispetto delle relative e peculiari tradizioni in quanto Unità non vuol dire uniformità.

A nostro avviso, le nostre scelte di Vita, coerenti con l'idea di Cittadinanza Globale, dovrebbero condurci verso una chiara direzione: verso *l'homo homini frater*.

Progettare e realizzare una società fraterna, certamente, non è cosa agevole anche perché non disponiamo nella cultura ufficiale di un modello concettuale preciso e condiviso o di un modello storico cui ispirarci: noi conosciamo la vita dei mistici o singoli episodi di fratellanza umana di esseri più o meno evoluti.

[6] D'altronde, anche «il cosmopolitismo rimanda agli ideali universalistici di fraternità e uguaglianza»: *Cosmopolitismo*, in *Dizionario di Storia*, Treccani, 2010. Rodotà in uno dei suoi ultimi scritti pone alla base della cittadinanza il principio di solidarietà e quello di fraternità: «la solidarietà è al centro di un nuovo concetto di cittadinanza […] La solidarietà permette la costruzione di legami sociali nella dimensione propria dell'universalismo. Di legami, si può aggiungere, fraterni, poiché la solidarietà si congiunge con la fraternità»: S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, 2014, p.15. La solidarietà non è intesa in questo contesto quale sinonimo di Stato sociale.

Noi abbiamo sperimentato per lo più ideologie e culti religiosi, ma non abbiamo sperimentato idee di fratellanza universale. Non sono presenti nella attuale coscienza storica esperienze di vita collettiva fraterna extra monastica.

Ma, a quale idea di fraternità intendiamo riferirci, considerato che questo lemma nel linguaggio comune individua tipologie relazionali molte diverse e talora opinabili?

Nella nostra prospettiva, la fraternità non esprime un generico sentimento affettivo e solidaristico, un legame interiore relativo ad una data aggregazione oppure il nucleo di una dottrina religiosa. La fraternità è per noi una filosofia di vita, una pedagogia viva, un reale stato di coscienza da cui promanano attitudini civiche: costruttive, responsabili, solidali, laboriose, gentili, pacifiche, empatiche e cooperative nella prospettiva dell'unità.

2. Bisogna riconoscere che quando si parla di fraternità, «il nostro pensiero va immediatamente alla concezione religiosa, per lo più giudaico-cristiana, di essa. Della fraternità, nel suo significato più propriamente laico e repubblicano, come principio cardine dell'agire pubblico e come criterio etico della decisione e della valutazione politica e sociale, si è persa, invece, via via traccia. Tant'è che di essa si parla come di principio dimenticato».[7]

Il valore della fraternità ha avuto, in effetti, una notevole rilevanza non solo nelle dottrine religiose e nelle esperienze mistiche, ma anche nel pensiero filosofico, nell'esperienza giuridica e nel dibattito culturale. Una parte della società non ha rinunciato a coltivare l'opzione politica della fraternità. Il valore della fraternità può avere anche oggi una certa legittimazione nel dibattito politico quale "categoria politica" cioè quale principio idoneo a influenzare i metodi e i contenuti della politica e delle leggi.[8]

Osserva Morin che ci sono dei momenti storici nei quali il problema cruciale è quello della libertà, soprattutto, nelle condizioni di oppressione e ve ne sono altri nei quali il problema maggiore è quello della fraternità e della solidarietà ed è il caso del nostro tempo.[9]

Infatti, talune coscienze (filosofi, spiritualisti, sociologi, giuristi, politologi, economisti, cittadini impegnati nella società civile) si interrogano sulla necessità di legittimare direttamente la fraternità nell'ordinamento politico al fine di prevenire e risolvere i conflitti.

La fraternità oggi da taluni «viene riscoperta in una dimensione internaziona-

[7] M. R. Manieri, *Fraternità. Rilettura civile di un'idea*, Marsilio, 2013, p. 5.

[8] «La fraternità assume una dimensione politica adeguata solo nel momento in cui essa entra nel criterio della decisione politica, contribuendo a determinare il metodo e i contenuti della politica stessa, e riesce ad influire anche sul modo con il quale vengono interpretate anche le altre categorie politiche, quali la libertà e l'uguaglianza»: così A. M. Baggio, *L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni: Parigi 1789-Haiti 1791. Piste di ricerca per una comprensione della fraternità come categoria politica*, in A. M. Baggio, *Il principio dimenticato*, Città Nuova, 2007.

[9] E. Morin, Intervista pubblicata su Label France n. 28/2007.

le e multiculturale che mai aveva avuto prima […] si stanno consolidando scuole di pensiero e di azione […] e si accresce, di conseguenza, l'attenzione per il ruolo che la fraternità ha avuto nella storia dei diversi popoli, si cerca ciò che oggi essa può portare nei diversi contesti geopolitici: la comprensione e l'applicazione della fraternità in politica, proprio perché viene intesa come fraternità universale, può venire attuata solo con il contributo di tutte le grandi aree culturali del pianeta».[10] L'idea della fraternità «si candida, forse, anche ad assumere un ruolo nella comunità mondiale».[11]

Collocare «l'idea di fraternità nella sfera pubblica è un percorso molto importante, anche urgente, perché il momento è arrivato di affermare la fraternità come categoria politica. È la sfida più grande per il nostro ventunesimo secolo».[12]

Pare, sotto certi aspetti, essersi ricreato un clima favorevole a una società animata dalla cooperazione fraterna anche se queste aspettative sull'ideale di fraternità non sembrano ancora coinvolgere il grande pubblico la cui attenzione viene catturata spesso da informazioni dispersive relative a fatti contingenti del quotidiano, soprattutto, drammatici.[13]

3. Una parte dell'umanità, occorre evidenziarlo, sta maturando una nuova coscienza ispirata a una rinnovata sensibilità verso i valori di collettività e di universalità, capace di accedere al cuore degli altri e di avvertire che le relazioni con gli altri esseri umani e con la Natura, sono anche esse una parte profonda della loro stessa vita individuale.

Questo accresciuto *"senso di unità"*, dicono gli scienziati Capra e Luisi, «è pienamente confermato dalla comprensione della realtà della scienza contemporanea [...] ci sono molte somiglianze tra la visione del mondo mistico, sia orientale che occidentale, e la concezione sistemica della Natura che si sta sviluppando in molte discipline scientifiche [...]. Quando guardiamo al mondo che ci circonda, scopriamo che non siamo gettati nel caos e nel caso, ma facciamo parte di un ordine importante».[14]

Se arriviamo ad ampliare la nostra coscienza, *sentiamo* allora che siamo tutti uniti e connessi in quanto rappresentiamo una unità.

Oscar Di Montigny in una recente pubblicazione[15] fa sua questa riflessione

[10] A. M. Baggio, *La fraternité, un défi politique*, in *Nouvelle Cité*, n. 553, janvier-février 2012, pp. 24-27.
[11] A. Marzanati, A. Mattioni, *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova, 2007.
[12] B. Mattei, *Solidarité ou Fraternité. Un défi politique majeur*, Chambre des Députés. Rome, 16.III.2009.
[13] Pertanto, significativo e integralmente condivisibile è il recente e autorevole appello: «Ci rivolgiamo agli intellettuali, ai filosofi, agli uomini di religione, agli artisti, agli operatori dei media e agli uomini di cultura in ogni parte del mondo, affinché riscoprano i valori della pace, della giustizia, del bene, della bellezza, della fratellanza umana e della convivenza comune, per confermare l'importanza di tali valori come àncora di salvezza per tutti e cercare di diffonderli ovunque»: Documento sulla *«Fratellanza Umana per la Pace Mondiale e la convivenza comune»*, firmato da Sua Santità Papa Francesco e il Grande Imam di Al-Azhar Ahamad al-Tayyib, Abu Dhabi, 4.II.2019
[14] F. Capra e P. L. Luisi, *Vita e Natura, Una visione sistemica*, Aboca, 2014, pp. 368-369.
[15] O. Di Montigny, *Il Tempo dei nuovi eroi*, Oscar Mondadori, 2016, p.20.

sui requisiti che un essere deve possedere per potersi definire "morale": «Un essere diventa veramente morale soltanto quando in lui si risveglia la sensibilità a tutto ciò che è collettivo, universale, cosmico. Questa facoltà gli permette non solo di entrare nell'anima e nel cuore degli altri, ma anche (se gli capita di farli soffrire) di provare egli stesso il dolore che infligge a quegli esseri, e di conseguenza egli cerca di riparare. Un giorno, gli esseri umani dovranno capire che tutto quello che fanno agli altri (il bene come il male) è anche a sé stessi che lo fanno. In apparenza, ogni essere è isolato, separato dagli altri, ma in realtà, sul piano spirituale, qualche cosa di lui vive in tutte le creature, in tutto l'Universo. Se questa coscienza universale si è risvegliata in voi, nel momento in cui agirete ai danni di qualcuno, sentirete che state facendo del male anche a voi stessi. E avviene altrettanto quando date il vostro aiuto e il vostro amore agli altri. Ecco il fondamento della morale: l'uomo inizia a percepire dentro di sé il male e il bene che egli stesso fa a sé o agli altri».[16]

E proprio il *"sentirsi parte"*, questa possibilità offertaci dalla coscienza della quale siamo dotati, è la chiave di volta del cambiamento verso la fraternità e la collettività. Poiché quando ciò accade, cioè quando *sentiamo* nel nostro cuore, in tutto il nostro organismo, l'Unità e la comune filiazione di tutti gli esseri, diventiamo necessariamente fraterni. In assenza di questo stato interiore di coscienza, le idee proclamate intellettualmente non generano comportamenti di valore.

Per tale ragione, la fraternità deve essere intesa, innanzitutto, come uno stato di coscienza attraverso il quale *sentiamo il legame fraterno* e siamo nel contempo consapevoli di questo nostro *sentire*.

Peraltro, il *sentire*, ci spiega Damasio, è il contenuto naturale degli stati di coscienza.[17] Tutto il volere, afferma Herder, «comincia certamente dal conoscere, ma tutto il conoscere diventa tale mediante la *sensazione*».[18]

Il *sentire*, sostiene De Monticelli, permette la percezione dei valori, la costruzione dell'identità morale, in senso lato, delle persone.[19]

In altri termini, la comprensione della fraternità implica il provare con il proprio organismo l'esperienza del legame interiore con tutti gli esseri.

Se *sentiamo* dentro di noi questa comune appartenenza, osserva Aïvanhov, allora sentiamo e sappiamo anche che quando combattiamo contro gli altri, effettivamente e non metaforicamente, stiamo combattendo contro noi stessi!

La coscienza di fraternità e unità non è, quindi, surrogabile da prescrizioni giuridiche o religiose in quanto essa, quando si manifesta, genera spontaneamente attitudini pacifiche, cooperative e costruttive.

Quando la vita della nuova coscienza, affermava Peter Deunov, «entrerà in

[16] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani,* 20 dicembre 2000, Prosveta.
[17] A. Damasio, *Il sé viene alla mente*, Adelphi, 2012, p.201.
[18] J. G. Herder, *Sul conoscere e il sentire*, Aisthesis-pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico, rivista 2009/1, www.seminariodestetica.it.
[19] R. De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, 2003.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 10 27/05/2019 09:39:00

noi, avremo una nuova filosofia e un nuovo modo di pensare, *ci sentiremo tutt'uno con il nostro prossimo*».[20]

Chi vive in questo stato di coscienza fraterna *non si sente separato* dagli altri e non nutre in sé i germi che producono comportamenti antagonisti e violenti.

Chi, invece, vive in uno stato di coscienza ove sente, soprattutto, la separazione, nutre potenzialmente attitudini antagoniste e ostili.

Noi pensiamo, afferma l'etologo De Wall, di essere isolati, mentre in realtà «occupiamo dei nodi entro una fitta rete che ci connette tutti sia nel corpo sia nella mente. Questa connessione non è un mistero».[21] Con il concetto di rete, precisa il sociologo Donati, «non si intende solo evidenziare che gli individui esistono in un contesto di relazioni, ma che c'è una relazione fra questi legami ossia che *ciò che accade tra due nodi della rete influenza le relazioni fra gli altri nodi, sia quelli più adiacenti sia quelli più distanti*».[22]

Come ci ricorda Ervin Laszlo, «la visione tradizionale della separazione gli uni dagli altri non è più basata sulla scienza. Questo deve cambiare, oggi è importante avere una visione più vasta che vede noi stessi come elementi di un processo più grande, di un processo co-evolutivo. Questo cambiamento è necessario e io penso sarà decisivo nei prossimi anni. Oggi, il ruolo dell'educazione e della scuola sono essenziali».[23]

Anche Damasio afferma che la cultura svolge un ruolo importante per l'attivazione del dispositivo interno che tutti gli uomini possiedono per cooperare.[24]

Educare a sentire, e non solo a pensare di far parte dell'Universo, è dunque il nucleo fondamentale di una pedagogia per la Cittadinanza Globale. Occorre una pedagogia dedicata in quanto la coscienza può arrivare a farci sentire questa unione quando è influenzata beneficamente dal nostro modo di vivere.[25]

Nella coscienza sociale, la fraternità, purtroppo, è percepita, soprattutto, come un calmante delle patologie sociali, come accettazione del "diverso da noi" e dello "straniero", come sinonimo di tolleranza e di erogazione di servizi gratuiti agli indigenti. Questa accezione debole di "fraternità" è per noi insufficiente e finanche ingannevole in quanto non mette in discussione le cause che producono le patologie e le sofferenze umane, né ambisce ad agire, *ab origine,* su di esse. Questo di tipo di fraternità, sostenuta talvolta anche in ambienti religiosi non frena il proliferare delle sofferenze e la progressiva erosione della sostenibilità materiale e affettiva della stessa nostra Vita sulla Terra.

---

[20] P. Deunov, *Le livre de l'éveil*, Editions Ultima, 2006, p. 14.
[21] F. de Waal, *op. cit.*, p. 96.
[22] P. Donati, *Sociologia della relazione*, Mulino, 2013, pp. 99-100.
[23] E. Laszlo, *Intervento al Convegno: La rete della Vita, verso una visione integrata della realtà*, 27 novembre 2009, Iseo.
[24] A. Damasio, *Lo strano ordine delle cose. La Vita, i sentimenti e la creazione della cultura,* Adelphi, 2018, p. 255.
[25] O. M. Aïvanhov ha dedicato a questo percorso di consapevolezza, un rilevante e prezioso apparato filosofico e pedagogico, reperibile tramite le pubblicazioni edite da Prosveta Edizioni.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 11 27/05/2019 09:39:00

Per noi, il principio di fraternità resta, come in origine, un principio rivoluzionario in quanto comporta una nuova visione, una nuova impostazione delle vite individuali e delle vite collettive nelle quali non sono alimentati i germi portatori di sofferenze e antagonismi, come cercheremo di argomentare nel presente volume.

La fraternità, lo sappiamo, non è, paradossalmente, un facile argomento per l'uomo e non a caso coloro che hanno cercato di portare concretamente la fraternità nell'ambito della società umana sono stati strenuamente ostacolati.

Nell'ambito di una recente ricerca dell'*Institut Européen de l'Université de Genève* sui valori della democrazia europea[26], si è osservato che la fraternità invita gli uomini a *"rassembler"*, *"relier"*, cioè invita «gli individui al legame elementare che li unisce, e ciò rappresenta effettivamente una minaccia permanente per quelle istituzioni che tendono a isolarli per meglio potenziare la separatività e quindi, in ultima analisi, per meglio dominarli».[27] Da questa analisi si evince che l'autentica fraternità appare inconciliabile con l'asservimento, palese o surrettizio, della coscienza ed è per questa ragione che si cerca di convincere l'opinione pubblica, al fine di tenerla dormiente, che la fraternità è una utopia, oppure, è sinonimo di semplice generosità economica.

Il principio di fraternità cambia profondamente il vivere insieme nel mondo, le relazioni tra i paesi, la gestione delle risorse e i comportamenti civici in generale. Il principio di fraternità riconosce dignità a tutti, responsabilizza tutti, individui, famiglie e popoli poiché opera nell'orizzonte della famiglia unica sulla Terra, cioè nella coscienza di unità cui prima accennavamo. Come in una vera famiglia tutti collaborano e si sostengono per il bene comune, analogamente a quanto avviene nell'organismo sano (cap. III, par. 2), così nella vita sociale, i popoli, lungi dall'approfittare gli uni degli altri, si aiutano e cooperano tra loro.

L'idea di famiglia unica sulla Terra supera quello che gli studiosi definiscono "l'egoismo mascherato" delle piccole famiglie tradizionali all'interno delle quali l'altruismo opera, esclusivamente, a vantaggio degli interessi dei soli consanguinei, nelle ipotesi migliori. L'idea di famiglia unica orienta ma non sopprime le famiglie tradizionali.

Il principio di fraternità comporta un ripensamento interiore del modo di vivere, dei nostri desideri e dei bisogni affinché siano in armonia con la vita collettiva e con la Terra che ci ospita in quanto facciamo parte realmente di una famiglia unica, dell'Intero Creato. L'idea di famiglia unica valorizza la quintessenza di tutti i popoli, delle loro culture e tradizioni.

L'orizzonte dell'uomo nell'idea di fraternità non è identificato con quello del semplice organismo vivente che deve misurarsi con le sole pulsioni della

[26] *Justice, Liberté, Égalité, Fraternité: Sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne*, a cura di O. Inkova, Institut européen de l'Université de Genève, 2006.

[27] M. Hunyadi, *Dangereuse fraternité?* in *Justice, Liberté, Égalité, Fraternité* cit., p.172. La fraternità, sostiene questo Autore, ha una portata potenzialmente universale, è un concetto *prepolitico*, nel senso che designa qualche cosa d'antecedente alle istituzioni politiche: *ivi*, p.171.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 12 27/05/2019 09:39:00

sopravvivenza e della riproduzione.

L'idea di fraternità non contempla per curare il mondo, l'uso di sms filantropici ma l'idea di popolare la Terra di uomini e donne concepiti con amore ed educati, da subito, a vivere con dignità e consapevolezza la vita nel rispetto di tutta la Creazione. La procreazione secondo l'istinto, fonte di innumerevoli sofferenze e patologie sociali, non è per l'uomo un evento ineludibile, ma curabile tramite una nuova educazione e consapevolezza fraterna della vita.[28]

L'idea di fraternità comporta una revisione degli ideali di vita, del senso della nutrizione, della sessualità, della procreazione, dell'educazione, del possesso dei beni materiali, del rapporto con tutte le creature. L'idea di fraternità apporta una vita poetica e reca un senso etico del vivere insieme ove lo sviluppo dell'individuo si accresce in armonia con quello della società.

L'Idea di fraternità ha, a nostro modo di vedere, questa forza straordinaria di cambiamento, di crescita e di pacificazione tra gli uomini e Madre Natura.

Ma occorre un percorso culturale e pedagogico da compiere per favorire la formazione di questa coscienza.

4. Accanto alla parola "fraternità" noi amiamo accostare, in questo volume, le parole "empatia" e "cooperazione".

L'empatia di per sé è una facoltà, una possibilità per rapporti fraterni ma è anche una possibilità per relazioni strumentali finalizzate all'autoaffermazione, come accade nelle strategie commerciali.[29] Anche Rifkin che ha elaborato una nozione di

[28] Sulle relazioni intercorrenti tra l'Educazione prenatale e l'Educazione alla nonviolenza, cfr. C. Simon-Belli, *Costruire la Pace, cit.,* pp. 277-288.

[29] La tematica dell'empatia è tornata in auge con la scoperta nel 1992 dei neuroni a specchio da parte del prof. Rizzolatti e della sua *èquipe*. Il fondamento biologico dell'empatia si troverebbe nella struttura del nostro cervello, in particolare, nei citati neuroni a specchio. Possiamo affermare «senza tema di smentite che gli uomini di tutti i tempi e di tutte le latitudini conoscono l'empatia, senonché il lemma ha assunto una semantica più specifica solo in tempi relativamente recenti […] i *lexica graecitatis* registrano il sostantivo *empathea* e l'aggettivo *empathes*»: A. Bellingreri, *Una pedagogia dell'empatia*, Vita e Pensiero, 2005, p. 33. L'empatia «può diventare a pieno titolo il termine unitario con cui nominare l'ambito di esperienza entro il quale si danno le molteplici forme del sentire l'altro, l'amicizia, l'amore, la compassione, l'attenzione, la cura, il rispetto, il riguardo»: L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Cortina editore, 2006, p. 22. Scrive Pinotti che «Kant dovette ammettere che se si vuol rappresentare un essere pensante ci si deve mettere al suo posto […] a questo mettersi al posto di un altro è stato successivamente dato il nome di empatia»: A. Pinotti, *Empatia. Storia di un'idea da Platone al postumano*, Laterza, 2011, p. 7. L'empatia funge, osserva il citato Autore «da nome-ombrello per una rete di parentele categoriali che coinvolgono termini solo parzialmente sovrapponibili, quali proiezione, trasferimento, associazione, espressione, animazione, antropomorfizzazione, vivificazione, fusione […]. Empatizzare vale, di volta in volta, per immedesimarsi, rivivere, compatire, imitare interiormente, simpatizzare […]. Se tale proteiforme costellazione mostra da un lato la grande duttilità della nozione di empatia, dall'altro rischia di sbiadirne i contorni fino all'indistinzione»: *ibidem*. L'empatia «dà importanza ai sentimenti di un'altra persona, permettendole di sentire che i suoi pensieri e sentimenti sono stati ascoltati, riconosciuti e rispettati. Il professor Baron-Cohen, che ha studiato l'empatia da più di trenta anni, suggerisce una definizione del processo empatico che tenga conto di due componenti: la capacità

"coscienza empatica" ammette che l'empatia non è comunque un meccanismo infallibile, ma una grande opportunità per dare una svolta al cambiamento.[30] L'empatia può, dunque, non essere fraterna, ma la fraternità non può non essere empatica.

Questa connotazione, peraltro, aiuta a comprendere anche che la fraternità è reale se ha un autentico contenuto relazionale. Infatti, anche Bergoglio afferma che «la buona novella richiede ad ognuno un passo in più, un esercizio perenne di empatia».[31] L'empatia non deve essere identificata con una emozione o con una manifestazione di altruismo irrazionale, come paventato da alcuni studiosi della materia.[32]

Un altro valore importante è quello di cooperazione: pur essendo anche esso un concetto moralmente neutro, rappresenta, comunque, una qualità imprescindibile della convivenza fraterna in quanto comporta un agire coordinato e finalizzato a raggiungere un risultato comune e condiviso.[33]

---

di riconoscere ciò che qualcun altro sta pensando o provando, ma anche di rispondere con un'emozione appropriata. La prima componente è chiamata "empatia cognitiva" che orientativamente corrisponde al concetto di "teoria della mente", mentre la seconda è nota come "empatia affettiva"»: R. Miceli, *Lo studio dei determinanti genetici dell'empatia*, La Stampa - Tuttoscienze, 31.III.2018.

[30] J. Rifkin, *Civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, Mondadori, 2010, p. 567. Ad esempio, De Waal sostiene che «gli esseri umani sono empatici con i propri compagni in contesti cooperativi, ma sono "antiempatici" con i potenziali competitori, *L'età dell'empatia,* Garzanti, 2011, p.158. Critico sulla valenza trasformatrice dell'empatia, quando non è accompagnata dalla consapevolezza morale, è Brooks: «Le persone empatiche sono più sensibili al punto di vista e alle sofferenze degli altri e sono più inclini a esprimere giudizi morali compassionevoli. Il problema insorge quando cerchiamo di trasformare i sentimenti in azione. L'empatia rende maggiormente consapevoli delle sofferenze altrui, ma non è chiaro se spinga effettivamente ad agire in modo morale o se trattenga effettivamente dall'agire in modo immorale […]. L'empatia non sembra influire molto quando quell'agire comporta un costo personale […]. Nessuno è contro l'empatia, ma sta di fatto che non è sufficiente. Di questi tempi l'empatia è diventata una scorciatoia. È diventata un modo per provare l'illusione di un progresso morale senza dover fare il lavoro sporco di emettere giudizi morali. In una cultura che non riesce a formulare categorie morali e che cerca in tutti i modi di non offendere, insegnare l'empatia è un modo sicuro per sembrare virtuosi senza rischiare polemiche e senza urtare i sentimenti di qualcuno»: D. Brooks, *Così l'empatia è stata trasformata in una scorciatoia*, Repubblica 11 dicembre 2011.

[31] J. M. Bergoglio, *Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della Pace cit.*

[32] Cfr. M. Recalcati, *Critica della Ragione empatica,* Repubblica, 5 ottobre 2014: «Lo sappiamo: i legami più fecondi e duraturi sono quelli che si fondano sulla capacità di stare da soli. È questa l'essenza non-empatica dell'altruismo. Altrimenti la comunità stessa rischia di scivolare verso l'identificazione totalitaria alla massa. La violenza può essere letta come il sintomo estremo dell'illusione empatica: se capisco tutto dell'altro, se mi identifico a lui, se condivido tutto con lui, se nessuno dei suoi processi psichici mi è oscuro, cade quella differenza e quel rispetto per la sua lingua straniera che solo rende possibile un legame nutrito di rispetto. Sapere tutto dell'altro, dissolvere il suo mistero in una trasparenza senza resti, finisce per cancellare la bellezza del mistero dell'alterità».

[33] «Tanto in economia, quanto in politica e nel sociale occorre a tornare a declinare la categoria del cooperare. Una premessa è necessaria: si deve tornare al significato letterale del termine, senza confonderlo con la categoria contigua del "collaborare". La differenza ce l'ha insegnata Aristotele: collaborare indica il fatto che tanti soggetti si mettono insieme per svolgere un lavoro, condividendo i mezzi, ma non lo scopo, che resta diverso per ciascuno. Nel cooperare, invece, chi partecipa all'impresa deve condividere i mezzi ma anche i fini»: S. Zamagni, *Le tre sfide del non profit*, Vita, 2012. Per un esame delle abilità tecniche che possono favorire la cooperazione, cfr. R.

Le espressioni "natura empatica" e "natura cooperativa", sono da noi impiegate con una certa elasticità quali parole rafforzative o sinonime di "natura fraterna" in quanto i valori empatici e cooperativi sono in netta antitesi a quelli praticati da coloro che agiscono nella vita con una prospettiva profittatrice e materialistica. L'espressione sembra un po' forte, ma esprime con efficacia la realtà delle cose in quanto coloro che agiscono nell'ambito di questa ultima prospettiva, non riconoscono i valori di pari dignità negli esseri umani e tendono a vedere gli uomini, ma anche il mondo nel quale vivono, come una "cosa" da strumentalizzare impietosamente, che si tratti di risorse umane (intelligenze, fiducia, affetti, aspettative, etc.) o naturali. È sufficiente pensare, ad esempio, ai danni provocati alla salute della Terra e degli uomini da coloro che speculano nelle produzioni industriali e alimentari.

Piano del volume

Nel capitolo primo di questo volume, cercheremo di cogliere, in termini sintetici, il percorso di espansione orizzontale e verticale compiuto dal bisogno associativo e le diverse percezioni che si sono storicamente inverate dell'idea di fraternità. Cercheremo di porre in luce come, su influsso del cristianesimo, la fraternità abbia acquistato nuove qualità contenutistiche, dense di conseguenze anche per la società civile. Approfondiremo l'esperienza della fraternità come principio politico durante la Rivoluzione francese. Analizzeremo come, a partire dalla Seconda guerra mondiale, si sono esplicitate nel tessuto giuridico-sociale energie valoriali riconducibili alla fraternità quale possibile principio ispiratore di un nuovo ordine civico e sociale.

Nei capitoli successivi cercheremo di enucleare dalla realtà viva della società nella quale viviamo alcune linee di forza che comprovano queste tendenze verso una vita collettiva. Cercheremo di dare voce a un pensiero autorevole che abita già il nostro presente. Ci soffermeremo su un percorso di cambiamento già avviato da una parte della società, supportato da una cultura orientata non solo allo studio e alla speculazione ma anche ai processi realizzativi degli ideali e dei valori.

In particolare, daremo atto di come e perché si sia levato fin dalla metà dello scorso secolo un intenso e rinnovato appello a una società animata da cooperazione fraterna (cap. II), analizzeremo i fondamenti e i contenuti della cooperazione (cap. III) e cercheremo di porre in luce le motivazioni oppositive all'accoglimento dei valori di fraternità (cap. IV). Analizzeremo le tappe del percorso di cambiamento e del processo d scelta, tenendo conto delle nuove evidenze scientifiche in tema di modo di vivere, coscienza e processo cognitivo (cap. V). Nell'ultima parte del volume enunceremo le linee di sviluppo di alcune attitudini espressive dell'idea di Cittadinanza Globale e Società Fraterna (cap. VI) al fine di meglio esplicitare il senso concreto delle possibilità di cambiamento che fanno parte delle corde intime e autentiche di tutti noi, uniti in questa viva e immensa Rete della Vita.

Sennet, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, 2012.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 15 27/05/2019 09:39:00

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 16 27/05/2019 09:39:00

Prima Parte

Evoluzione storica dell'idea di fraternità e dei progetti di riforma della vita collettiva

Capitolo I

Riflessioni storiche

1. La fraternità, da vincolo di sangue a modello relazionale della vita sociale: dalle *fratrie* alle corporazioni medievali

«L'idea di fraternità è una condizione antropologica universale entro cui gli esseri umani si riconoscono originariamente come fratelli»

1.1. Nel linguaggio comune, la parola "fraternità" è impiegata per individuare tipologie di relazioni umane molto diverse tra loro e, talvolta, anche antitetiche. Ciò determina l'esigenza preliminare di enucleare il significato sostanziale e minimale che questa parola, a nostro avviso, possiede. Gli studiosi delle scienze sociali, ad esempio, hanno enucleato nella "forma primaria di comunità" tre specie di rapporti: 1) tra madre e bambino; 2) tra uomo e donna come coniugi; 3) tra coloro che si riconoscono come fratelli e sorelle. Quest'ultima, si è osservato, è la relazione maggiormente densa di umanità tra quelle che possono essere congetturate ed è quella che esprime in modo più autentico la vita comunitaria: «l'amore fraterno può essere assunto come la più umana relazione tra esseri umani».[1] La fraternità, pur implicando la paternità e la maternità, cioè la consapevolezza di essere figli dello stesso padre e della stessa madre, esalta nei suoi contenuti, il legame orizzontale che intercorre tra gli esseri: un legame profondamente empatico e cooperativo. Ma vi è anche di più: tra coloro i quali intercorre il legame di fraternità vi è un naturale riconoscimento di potenziale pari dignità. Il fratello nutre l'aspettativa ad essere trattato in modo paritario. Questo appare essere, a prima vista, il cuore della relazione fraterna.

La famiglia di sangue rappresenta il terreno originario da cui sgorga la parola "fratello" nella nostra storia umana. Anche in ambito giuridico la parola "fratello" richiama, *in primis*, il legame proprio della famiglia di sangue. Peraltro, anche il concetto politico di fraternità deriva dall'uso analogico dell'originario concetto "archetipico" legato alla famiglia.[2]

La fraternità, a ben vedere, è permeata *ab origine* dal legame con altri da sé: «la fraternità parte da una condizione: l'essere (come) fratelli. In origine, dunque, vi è il legame. L'ordinamento dei rapporti sociali non prende avvio da un "io" isolato e già confezionato, che poi, obbedendo a una volontà mutevole, decide di aprirsi a dei "tu", ma da un "io" che si percepisce e si costituisce entro una trama di rapporti con altri "tu" che lo accolgono e lo accompagnano nel corso della sua vita. La fraternità esprime il riconoscimento di questo carattere strutturalmente

[1] F. Tönnies, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, 1963, p. 45.
[2] F. Pizzolato e P. Costa, *Principio di fraternità e modernità giuridica*, costituzionalismi.it, n. 1/2013.

e originariamente relazionale della condizione umana».[3]

Proprio nella relazione con l'altro, afferma Buber, l'uomo prende coscienza di se stesso come soggettività.[4] Anche Bergoglio recentemente ha posto in luce la natura relazionale della fraternità, affermando che essa esprime «una dimensione essenziale dell'uomo, il quale è un essere relazionale. La viva consapevolezza di questa relazionalità ci porta a vedere e trattare ogni persona come una vera sorella e un vero fratello; senza di essa diventa impossibile la costruzione di una società giusta, di una pace solida e duratura».[5]

D'altronde, la stessa parola "io" racchiude necessariamente l'altro: «in ogni individuo, vi è ciò che può essere chiamato un soggetto. Che cosa è un soggetto? È qualcuno che dice "io". Ma la sua peculiarità è che nessun altro diverso da me, può dire "io" al mio posto, nemmeno mio fratello gemello. Ognuno ha il proprio "Io", si tratta di una posizione unica. Dicendo "io", io mi colloco al centro del mio mondo […]. Così ci sono due particolarità in questa nozione di "io". Il primo carattere può essere chiamato egocentrico, se mi metto al centro del mondo, è la realtà che la parola egocentrico esprime, non è ancora egoismo, ma è una possibilità di egoismo […]. Ma allo stesso tempo, c'è un altro carattere nell'"Io", è la capacità, la volontà e il desiderio di essere parte di un "noi". Gli studi sui neonati ci mostrano che la prima cosa che cerca il bambino, che si aspetta e chiede con il suo sorriso, tendendo le piccole mani, è il sorriso della madre […] il bisogno degli altri, di un legame con gli altri. Questo bisogno si svilupperà durante l'infanzia e la vita adulta. Questo è il "noi" della famiglia […]. Ma il "noi" può superare la famiglia, il "noi" può essere il "noi" della patria, può essere il "noi" del partito, può essere il "noi" della religione, può essere il "noi" della specie umana».[6]

L'esperienza ci insegna che il legame di tipo fraterno, in effetti, pur traendo origine dal luogo famigliare, non si limita alle persone tra le quali intercorrono legami di sangue. Come accade di frequente, la percezione di questo legame può sorgere anche dal fatto di far parte di un gruppo umano a noi vicino, prossimo a noi: «nel senso più originario del termine, fraternità si intende come vincolo di sangue, come sentimento di appartenenza a una famiglia, a un clan (famiglia estesa) o ad un villaggio, quartiere, gruppo piccolo e circoscritto di vicinanza. È questo il senso primario della parola "prossimo", chi sta al mio lato, vicino a me. Max Weber definisce questo primo concetto di fraternità come "comunità di vicinanza": il vicino è il tipico prestatore di aiuto e la vicinanza è perciò portatrice della "fraternità", seppure in un senso spogliato di ogni sentimentalismo,

[3] F. Pizzolato, *Fraternità trama delle istituzioni*, in *Aggiornamenti Sociali*, marzo 2013, Fondazione Culturale San Fedele, pp. 200-207.
[4] M. Buber, *Io e tu in Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, 1997.
[5] J. M. Bergoglio, *Messaggio per la celebrazione della XLVII giornata mondiale della Pace. Fraternità, fondamento e via per la pace*, 2014, w2.vatican.va.
[6] E. Morin, *Liberté, Égalité, Fraternité*, www.iiac.cnrs.fr.

prevalentemente etico-economico della parola. Il prossimo aiuta il vicino perché un giorno anche lui potrà avere bisogno dell'aiuto di quest'ultimo. Questa fraternità originaria è parte dell'esperienza comune di ogni essere umano in quanto membro di una famiglia e di una comunità di persone che gli sono prossime».[7] Il fatto che il rapporto di vicinato sia sede naturale di fratellanza, non vuol dire che tra vicini, evidentemente, si manifestino necessariamente relazioni fraterne. [8]

Il legame di tipo fraterno può andare al di là della "comunità di vicinanza" in quanto può essere percepito anche verso esseri che non sono fisicamente vicini ma distanti da noi e addirittura anche sconosciuti a noi in quanto si ritiene di condividere con essi una comune discendenza ideale: figli della polis, figli della stessa Nazione, figli della stessa Madre Terra, abitanti della stessa Biosfera[9] o della stessa Terra patria[10] o della Terra quale casa comune.

Il legame di tipo fraterno può andare oltre il genere umano e abbracciare il Creato intero. Il legame di tipo fraterno può arrivare ad essere concepito e percepito come una qualità essenziale della nostra Vita in tutte le sue manifestazioni, anche a prescindere da prospettive squisitamente religiose.

I legami di tipo fraterno possono, dunque, derivare anche dalla libera scelta compiuta dai singoli individui che decidono di assumere la fraternità quale modello relazionale, e in ragione di ciò vi è chi distingue la fraternità di origine dalla fraternità di risultato.[11]

La storia comprova che la fraternità, effettivamente, è stata praticata quale modello relazionale non solo della sfera affettiva di matrice familiare ma anche delle relazioni umane in generale, sia a livello intersoggettivo (amicizia fraterna) e sia a livello sociale (gruppi, associazioni e società civile). Cioè la fraternità, da legame affettivo proprio dell'ambito famigliare, è evoluta in modello relazionale esteso a soggetti, estranei al nucleo di origine, con i quali si ritiene di condividere interessi e affetti comuni.

La fraternità possiede, dunque, man mano che aumentano i soggetti coinvolti

[7] G. Tosi, *La fraternità come categoria (cosmo) politica*, Nuova Umanità n. 4-5/2010, Città nuova, p. 526.
[8] M. Weber, *Economia e società*, vol. I, p. 24.
[9] Secondo Rifkin «in un mondo caratterizzato da una crescente individualizzazione e composto da uomini a diversi stadi di coscienza, la biosfera in sé può rappresentare il solo terreno comune abbastanza ampio da unire gli esseri umani come specie»: J. Rifkin, *Civiltà dell'empatia cit.*, p. 549.
[10] E. Morin e A.B. Kern, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, 1994.
[11] «C'è una fraternità di origine e una fraternità di risultato. Fratelli si può nascere, ma si può anche diventare fratelli. Anche se la fraternità di origine è indelebile, può restare inattiva o essere scomoda, mentre quella di risultato può essere più profonda, radicata e coinvolgente, perché in qualche misura voluta. Credo che su questa base si possano anche distinguere le teorie differenti della fraternità. Essere fratelli in quanto creature di Dio o figli di Dio, oppure in quanto figli degli stessi genitori, oppure in quanto accomunati dalla comune natura razionale (come pensavano gli stoici), oppure in quanto esseri liberi (come pensa Kant) significa essere fratelli per origine. Esserlo in quanto fedeli della stessa religione e partecipi della stessa fede, oppure in quanto mossi dal perseguimento degli stessi beni e degli stessi valori significa essere fratelli come risultato»: F. Viola, *La fraternità nel bene comune*, in Persona y Derecho, vol. 49/2003.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 20 27/05/2019 09:39:00

nel legame in questione, una sua forza espansiva orizzontale. A ben vedere, la fraternità possiede anche una forza espansiva verticale, man mano che il vincolo genetico più materiale (sangue genitoriale) lascia il posto a vincoli fondati sulla comunanza di interessi, di sentimenti, di idee o sulla coscienza dell'Unità ove l'altro è un altro "me stesso". Questa duplice forza espansiva della fraternità è tuttora *in itinere*.

Questa energia espansiva è presente anche nel terreno giuridico: la fraternità «è un concetto assoluto e universale nel suo esprit, ed è variabile nelle sue applicazioni. Al di là delle sue manifestazioni nazionali, la fraternità può estendersi a tutta l'umanità, come è testimoniato dal diritto internazionale umanitario, che impone una soglia di minimale di rispetto della dignità umana anche durante la guerra. Può anche estendersi nel tempo, fondando obbligazioni nei confronti delle future generazioni: obbligazioni, tra le quali, vi è il lascito in eredità di un ambiente vivibile e di un ordine mondiale basato sulla pace tra le nazioni».[12]

Il modello relazionale fraterno nel corso delle molteplici vicende storiche, evidentemente, non ha espresso un nucleo comportamentale univoco e stabile. Pertanto, appare opportuno precisare che le idee di fraternità tratteggiate nel nostro lavoro sono richiamate e intessute, soprattutto, nella prospettiva di cogliere ed evidenziare una possibile evoluzione dell'umanità nella direzione di una società empatica, cooperativa e fraterna, con la consapevolezza che il nome "fraternità" è stato impiegato nella storia umana anche in funzione escludente o addirittura belligerante. Peraltro, questi profili non sono scomparsi nemmeno oggi, ma sono espressione di un uso sostanzialmente improprio della parola "fraternità" in quanto essa, se è autentica, porta naturalmente con se pari dignità, legami empatici e cooperativi.

La nostra riflessione concerne il valore della cooperazione fraterna quale possibile principio ispiratore della vita collettiva e del nostro agire civico, prescindendo dalla fraternità vissuta in ambiti religiosi o spirituali intesi in senso lato, pur essendo questi ultimi molto importanti anche per la società civile, evidentemente. Pensiamo, ad esempio, all'influenza esercitata dalla fraternità francescana anche sul pensiero economico e a come il monachesimo benedettino (*ora et labora*) abbia sviluppato una cultura del lavoro e dell'economia in tutto l'Occidente.[13] Pensiamo all'influenza esercitata nel tessuto culturale da numerose e coraggiose individualità che, sacrificando talvolta anche la vita, hanno contribuito a mantenere vivi nella società gli ideali di fraternità umana.

1.2. La parola fraternità, scriveva il Paoli nel Settecento, è una «denominazione presa dall'attaccamento di sangue, e per conseguenza, d'interesse, d'amore e di cordialità, che suol passar fra coloro che nacquero da medesimi genitori, fu usata

[12] C. Gonthier, *La fraternité comme valeur constitutionnelle*, Rapport général présenté par la Cour suprême du Canada, Association des Cours Constitutionnelles, Ottawa, 2003, http://cisdl.org.
[13] Cfr. L. Bruni, *L'Ethos del mercato*, Mondadori, 2010.

in tutti i tempi per esprimere una unione ed un affetto necessario per conservare di ogni e qualunque società la sussistenza a seconda di quanto insegnò Quintiliano aver ogni società il diritto di fratellanza […] presso tutte le nazioni vi furon sempre le unioni di persone che presero vicendevolmente il nome di fratelli. Son celebri presso i Fenici le *fratrie*».[14]

La struttura sociale organizzata mediante i moduli della *"fratria"* era nota anche presso i popoli cosiddetti primitivi: la *fratria* «rappresenta un elemento di coesione nella compagine della tribù […]. Essa dava infatti ai componenti di vasti gruppi l'abitudine di considerarsi come "fratelli", come membri di un'unità superiore, e questo sentimento era rafforzato dai culti e dalle cerimonie celebrate in comune».[15] Infatti, Morin sottolinea che nelle società arcaiche «vale a dire in quelle società che non hanno uno Stato, ciò che lega i membri è l'idea che essi sono tutti discendenti di un antenato comune che fraternizza. Tutte le regole di queste società arcaiche sono molto severe, nel rispetto di coloro che fanno parte di questo "noi". Coloro che fanno parte della comunità, non debbono essere uccisi, feriti o danneggiati […] occorre avere un comportamento comunitario nei loro confronti».[16]

In effetti, la parola fratello già dall'antichità, secondo gli studi dei linguisti, era potenzialmente estensibile ad altre persone non consanguinee.[17] Il nome "fratello" riposa, osserviamo per inciso, sulla radice sanscrita *bhratr: «is the commun designation of brother from the Rigveda onwards»*.[18] Da questa parola abbiamo ricavato nelle varie lingue: *bratstvo*, *brother*, *brüderlichkeit*, *frater*, *fratria*, *frère*, *fratello*.

Anche lo studio della cultura greca e romana comprova che è risalente nel tempo l'estensione delle relazioni proprie tra fratelli di sangue a persone estranee all'ambiente famigliare. Ad esempio, le citate *fratrie* erano note in Grecia: «nella

[14] P. A. Paoli, *Dell'Origine ed Istituto del Sacro Militar Ordine di S. Giovambattista*, 1781.

[15] Voce *Fratria*, in *Enciclopedia Treccani*, 1932.

[16] E. Morin, *Liberté, Égalité, Fraternité cit*. Le *fratrie* quali gruppi sociali formati dall'unione di due o più clan erano diffuse in Australia, nella Melanesia e fra gli Amerindi dell'America Settentrionale, *Fratria* in *Enciclopedia telematica Sapere*. Ogni tribù australiana si divideva in due grandi sezioni fondamentali chiamate *fratrie*. Ciascuna *fratria*, a sua volta, comprendeva un certo numero di clan, gruppi di individui; cfr. E. Durkheim e M. Mauss, *Su alcune forme primitive di classificazione* (*Contributo allo studio delle rappresentazioni collettive*), in AA. VV., *Le origini dei poteri magici*, Bollati Boringhieri, 1977, p. 25 e segg. L'idea della fraternità «era alla base della fratellanza di sangue praticata in varie zone dell'Africa equatoriale, concetto che implicava la creazione di parentele fittizie fra tribù, clan, gruppi. In tal modo una parentela inesistente viene trasformata in un rapporto di cooperazione. Colui che intende stringere l'alleanza si procurava una ferita da cui fa sgorgare un po' del proprio sangue, che poi mescola con quello della persona con cui vuole apparentarsi. Dalla fratellanza di sangue deriva un rapporto di fiducia, di sostegno reciproco fra i nuovi "fratelli", tra i quali si instaura una forte solidarietà»: R. Cipriani, *Fraternità* in *Enciclopedia Treccani*, 2005. Anche presso i popoli scandinavi vi è notizia certa di cerimonie di affratellamento con l'impiego del sangue a fini simbolici: N. Tamassia, *L'affratellamento*, Bocca editori,1898, p.18.

[17] Secondo E. Benveniste, la parola *"bhrâther"* denota una fraternità che non è necessariamente quella di sangue: *Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, Les Editions de Minuit, 1969, pp. 205-215.

[18] A. A. Macdonell e A. K. Berriedale, *Vedic Index of Names and Subjects*, Volume 2, Motilal Banarsidass Publishe, 1995, p. 113. Il termine fraternità include naturalmente il maschile e il femminile.

più antica età della Grecia, l'organizzazione della società era rivolta quasi esclusivamente agli scopi di difesa collettiva, di qui la necessità che l'individuo trovasse in organizzazioni a base più ristretta quella tutela giuridica che non poteva invocare dalla polis. Fra queste la più importante era la *fratria*, gruppo di uomini legati da vincoli di sangue e impegnati dalla stessa consanguineità a prestare reciproco aiuto. In seguito, con il mutamento dei compiti della *polis*, anche un forestiero poteva essere iscritto alla *fratria*».[19]

Il bisogno protettivo era, dunque, molto avvertito nell'ambito della *fratria*. Peraltro, proprio la necessità di avere una protezione e un sostegno per la prole ha forse «generato comunità, tribù, nomadi e villaggi che sono diventati il fondamento della civiltà umana».[20] Non dobbiamo dimenticare che la parola "patria" a noi vicina, evoca sul piano etimologico, in effetti, l'antica aggregazione tra fratelli (*fratria*).[21]

La fraternità permeava anche varie situazioni giuridiche del diritto romano. Ad esempio, in epoca arcaica esisteva un modello di consorzio fraterno (*consortium ercto non cito*), una forma di proprietà comune indivisa. Alla morte del *pater familias*, i *fratres*, stretti da un vincolo naturale di sangue, decidevano di stare uniti in modo da realizzare una comunità domestica in cui il patrimonio familiare rimaneva non diviso.[22] Detto istituto probabilmente fu assunto come archetipo per disciplinare anche i vincoli associativi avulsi dai legami di sangue[23]: infatti «è alla *fraternitas* che i giuristi romani si richiamano per consentire anche a soggetti non legati da tale vincolo naturale di perseguire comuni obiettivi […] dal *consortium* tra *fratres* si arriva, così, al *consortium* volontario tra estranei ove la *fraternitas* permane come legame derivante non dal vincolo di sangue ma dal consenso. Nel *consortium* tra estranei è proprio l'assenza del vincolo di sangue che induce alcune persone a cercare di costruire con il consenso un vincolo altrettanto forte, se non più forte, perché totalmente voluto non solo nella fase della conservazione del rapporto ma ancor prima nel momento di costituzione».[24]

---

[19] U. E. Paoli, *Famiglia (Diritto attico)*, in *Novissimo Digesto*, 1961. «I Greci, come tutti gli altri popoli indoeuropei, erano divisi in associazioni familiari o gentilizie già prima della loro emigrazione nelle loro sedi storiche, e in queste portarono tale loro organizzazione. Queste associazioni si chiamavano *fratrie* […]. Il loro scopo originario era quello della difesa della vita, dei beni e dell'onore dei componenti. Il nesso della *fratria* era considerato come garanzia della vita sociale, onde è che Omero chiama "senza *fratria*" chi desidera la guerra civile (*Iliade*, I, 63). *Fratrie* appaiono anche nelle città greche dell'Italia meridionale e della Sicilia, come a Messina e a Napoli, nella quale ultima città ci sono testimoniate loro assemblee e loro funzionari»: *Fratria* in *Enciclopedia italiana Treccani cit.*

[20] F. Capra e P. L. Luisi, *Vita e Natura cit.*, p. 308.

[21] J. Attali ci ricorda che la parola *"patrie"* è «*étymologiquement un regroupement des frères*»: J. Attali, *Fraternités, une nouvelle utopie*, Le Livre de Poche, 1999, p. 133.

[22] P. P. Onida, *Fraternitas e societas: i termini di un connubio*, Diritto e Storia, n. 6/2007, www.dirittoestoria.it. Secondo F. Viola, *La fraternità nel bene comune cit.*, il primo ad accennare a un diritto fraterno probabilmente è stato Ulpiano: *«societas ius quodammodo fraternitatis in se habet»* (Dig. 17, 2, 63).

[23] M. Penta, *Il diritto societario nel diritto romano e nel diritto intermedio*, Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze, 11/2004.

[24] P. P. Onida, *Fraternitas e societas cit.* Cfr. Idem, *La causa della societas fra diritto romano e diritto europeo*, Diritto e Storia, n. 5/2006, ove si riporta l'opinione del Betti circa la valenza della *fraternitas*

La *fraternitas* era presente non solo nel diritto privato, ma, in certo qual modo, anche nella sfera pubblica: «Nel sistema giuridico-religioso romano il passaggio da una nozione di *fraternitas* come rapporto di consanguineità ad un rapporto diverso e più esteso è attestato, già sul piano sacrale, con riferimento all'antico collegio dei *Fratres Arvales*, i cui componenti erano deputati a proteggere i campi coltivati […]. Abbiamo anche notizia di rapporti giuridici fra il popolo romano e altri popoli improntati alla *fraternitas*».[25] Tale fraternità è «ricordata già nel De Bello Gallico di Cesare ove si dice che gli Edui erano stati molto spesso, con deliberazioni del Senato, definiti fratelli del popolo romano (*Haeduos fratres consanguineosque saepenumero ab senatu appellatos*) e negli *Annali* di Tacito vi è il riscontro di un'antica fratellanza con il tale popolo».[26] La *fraternitas* era presente, quindi, anche nell'ambito delle relazioni con popoli alleati. In verità, il ricorso alla fraternità per sigillare alleanze è di antica data. Gli esempi del genere sono numerosi: «i re greci che si combattevano fra di loro per la supremazia degli uni sugli altri sigillarono un patto di fraternità che gli unirono per distruggere un nemico comune, la potente armata degli spartani».[27] Osserva Baggio che «nell'area indoeuropea è possibile trovare traccia del concetto di fraternità, usato politicamente, già nell'epoca del Tardo Bronzo, ad esempio, nella corrispondenza diplomatica tra il re di Amurru e quello di Ugarit, o nel trattato tra l'ittita Hattushili III e l'egizio Ramses II».[28]

1.3. Il modello relazionale della *fraternitas* si espande e si rafforza nei secoli successivi. Pensiamo, ad esempio, all'istituto dell'*adfratatio* (affratellamento), di antiche origini, che si consolida in epoca medievale, sia per esigenze economiche e di protezione e sia, talvolta, per finalità altruistiche: «con questo nome si designa l'atto con cui un elemento estraneo viene immesso nel cerchio familiare. L'affratellamento è un patto che può avere per oggetto qualsiasi oggetto purché lecito. Ha due caratteristiche: l'*affectio societatis*, che si manifesta in una coabitazio-

nell'ambito del *consortium*: «Il vincolo personale di fraternità fra consorti, che giustifica e governa la comunione, rende ragione, nella concezione romana, della pienezza di poteri riconosciuti a ciascuno nei rapporti esterni, allorché si tratta di disporre di una cosa comune, o di assumerne la difesa in giudizio. Ma non è da credere che di questa legittimazione indipendente e concorrente fosse fatto in pratica un uso arbitrario e lesivo degli interessi comuni, senza riguardo al modo di vedere degli altri consorti. La concezione romana è probabilmente che il fratello non può tradire il fratello, come il tutore non può tradire il pupillo, ma deve apprezzare e sentire l'interesse comune od altrui come interesse suo proprio e assumere verso l'altro la responsabilità dell'apprezzamento fatto. Il vincolo di fraternità fra consorti, come legittima tanto estesi poteri d'iniziativa, così giustifica una piena fiducia reciproca»: E. Betti, *Istituzioni di diritto romano*, I, 1942, p. 426 e segg.

[25] *Ibidem*.

[26] D. Lassandro, *Aedui, fratres populi Romani*, in *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli*, a cura di M. Sordi, Vita e Pensiero, 1992, pp. 263-264.

[27] R. Augustin, *La fraternità nella prospettiva delle guerre asimmetriche*, Seminario "Fraternità, Democrazia e Istituzioni", Cile, ottobre 2011, www.ruef.net.br.

[28] A. M. Baggio, *La sfida della fraternità: da Haiti alla comunità politica mondiale*, Port-au-Prince, in Nuova Umanità, 26 giugno 2010.

ne ad *unum panem* e *unum vinum* per tutta la vita, e con la parità di condizioni per i contraenti».[29] Ad esempio, una speciale forma di affratellamento sviluppatasi nei popoli slavi, era denominata *Bratstvo* o *Pobratimstvo*.[30] Queste fraternità erano aperte a soggetti estranei alla famiglia di origine: «componenti di famiglie diverse decidevano di essere tra loro fratelli e sorelle […] il legame che unisce questi fratelli elettivi è più forte di quello discendente dalla fraternità naturale».[31]

In tutto il Medioevo, bisogna dire, si sviluppa un intenso senso comunitario, tramite la valorizzazione dei legami di parentela, dei rapporti di vicinato, di amicizia e di lavoro.[32] Sono, altresì, presenti nel Medioevo, le fraternità d'armi suggellate tra cavalieri con giuramenti di fedeltà e di sostegno reciproco. Si è rilevato acutamente che «uno spirito nuovo penetra nella vita del Medioevo […] i mercanti, i lavoratori cercano nell'associazione i sussidi della difesa comune e dell'aiuto reciproco, e sorgono le nuove corporazioni. In esse si aggiunge un senso nuovo, quello della fede, che distingue le corporazioni medievali dalle antiche; le nuove associazioni si pongono sotto la tutela di un santo, hanno tra i loro fini principalissimo quello delle preghiere in comune, dei suffragi per i defunti, delle sepolture […] e come nelle antiche corporazioni, si vuole dare aiuto reciproco agli affiliati, garantire la condizione giuridica degl'iscritti con la conquista e la difesa degl'interessi comuni. Mentre in Italia si formano le unioni dei mercanti

[29] M. Penta, *Il diritto societario nel diritto romano cit.*

[30] La *pobratimstvo* è una *«institution, que les Greco-Slaves ont seuls conservé solennelle, comme frère ou comme soeur, de la personne que l'on préfère. Pendant cette belle cérémonie, bénie par le prêtre comme un mariage, ceux qui s'aiment se tiennent par la main, et par-dessus la tombe de leurs pères se mettent mutuellement sur la tête une couronne de feuilles nouvelles; puis ils se donnent le baiser d'union, qui les rend l'un pour l'autre* pomaika*, sont plus indissolubles comme il paraîtrait qu'ils l'étaient autrefois, mais ils ne sont pas moins sacres, et le Serbe comme le Bulgare n'ont point de formule de serment plus solennelle que de jurer par leur frère adoptif»*: C. Robert, Les slaves de Turquie, 1844, pp. 67-68. Queste forme di affratellamento sarebbero state motivate, soprattutto, dall'esigenza di rafforzare la difesa in periodi di guerra e di garantire la proficua coltivazione della terra, così M. A. Benedetto, *Affratellamento* in *Novissimo Digesto italiano*, Torino, 1957, p. 391 e segg. In tema di adozioni, Durkheim osserva che: *«Sur large échelle se pratiquait l'adoption dans les clans indiens de l'Amérique du Nord. Elle pouvait donner naissance à toutes les formes de la parenté. Si l'adopté était du même âge que l'adoptant, ils devenaient frères et sœurs; si le premier était une femme déjà mère, elle devenait la mère de celui qui l'adoptait. Chez les Arabes, avant Mahomet, l'adoption servait souvent à fonder de véritables familles. Il arrivait fréquemment à plusieurs personnes de s'adopter mutuellement; elles devenaient alors frères ou sœurs les unes des autres, et la parenté qui les unissait était aussi forte que s'ils étaient descendus d'une commune origine. On trouve le même genre d'adoption chez les Slaves. Chez les Germains, l'adoption fut probablement aussi facile et fréquente. Des cérémonies très simples suffisaient à la constituer. Mais dans l'Inde, en Grèce, à Rome, elle était déjà subordonnée à des conditions déterminées»*: E. Durkheim, *Division du travail social*, 1893, p. 227.

[31] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 186.

[32] L'epoca medioevale rappresenta per Tönnies un modello di relazioni sociali e di vita comunitaria: «La comunità per Tönnies si realizza nei legami di parentela, vicinato e amicizia. La parentela ha sede nella casa, il vicinato è il carattere generale della vita comune nel villaggio, l'amicizia è la condizione e l'effetto di uno stile di vita, di lavoro, di pensiero condotti all'unisono. La comunità si concretizza nella gilda e nella corporazione, nelle associazioni culturali, nelle confraternite, nelle parrocchie e nelle comunità urbane, nel comune»: O. G. Oexle, *I gruppi sociali del Medioevo e le origini della sociologia contemporanea, Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, a cura di M. Gazzini, Firenze, University Press, 2009.

e dei professionisti (compagnie, *mercadantia, societas mercatorum, collegia notariorum*, etc.) o le fratellanze artigiane (*fratalea* e *"fraglie", paratica, ministeria, artes, officia*), sorgono in Francia le *confraternitates* o *confréries* tra i mercanti e gli artigiani e i *collegia* dei professionisti; si formano in Inghilterra le corporazioni religiose, mercantili e artigiane, che si dissero "gilde" o *guilds*, non meno che nella Svezia e nei Paesi Bassi; si moltiplicano in Germania le associazioni giurate, che si dissero *Innungen, Gilden, Zünften*, non altrimenti che i *gremios* della Spagna».[33]

Secondo Durkheim «come la famiglia è stata il contesto in cui si sono formati la morale e il diritto domestico, così la corporazione è stata il contesto naturale in cui sono stati elaborati la morale e il diritto professionale. È soprattutto la corporazione medievale a svolgere un ruolo di grande importanza per la società contemporanea per il posto centrale che essa ha occupato all'interno della società».[34] Una notevole rilevanza ebbero evidentemente i *Comuni giurati* [35] relativamente ai quali il fraternizzare, secondo Weber, «non significava esclusivamente garantirsi certe prestazioni utili con finalità pratiche ma diventare qualitativamente qualcosa d'altro rispetto a prima. Gli associati devono lasciare che un'altra "anima" entri in loro».[36]

[33] Così *Corporazione* in *Enciclopedia Italiana*, 1931. Nelle corporazioni non vigeva però un afflato universalistico, osserva Zoll: «sin dall'inizio viene ribadito il carattere circoscritto dell'unione. Se in molti casi, specie in Inghilterra, nelle associazioni artigiane in via di espansione, precursori delle moderne organizzazioni sindacali, si possono rintracciare accenni del concetto di solidarietà proprio di queste ultime (Leeson 1979; Griessinger 1981), tuttavia la fraternità nelle gilde spesso restava definita in senso verticale, come legame dell'intera corporazione, dagli apprendisti ai maestri (Lay 1989), o era circoscritta a un'unica corporazione, nelle associazioni di garzoni solo a questi ultimi (con esclusione degli apprendisti) e quasi sempre soltanto agli uomini (con esclusione delle donne). Queste delimitazioni vennero infrante dall'affermarsi della concezione illuministica della fraternità. Le prime logge massoniche erano sì modellate sulle corporazioni artigiane, e quindi presentavano ancora alcune forme di esclusione, soprattutto in quanto logge necessariamente segrete; e tuttavia il loro patrimonio di idee ha una valenza universalistica (Koselleck 1959, 1969): i massoni concepivano se stessi come eguali anche al di fuori della loro comunità. La stessa interpretazione del concetto, con una valenza universalistica ulteriormente rafforzata, si ritrova nei testi più celebri dell'Illuminismo europeo»: R. Zoll, *Solidarietà* in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, 1998.

[34] Così O. G. Oexle, *I gruppi sociali del Medioevo cit.*, p. 8.

[35] Cfr. G. Dilcher, *Formazione dello Stato e comune cittadino nel Sacro romano impero*, Diritto e Storia, n.3/2004. Questo Autore osserva: «Tra il 1100 e il 1200 gli abitanti delle città dell'Europa occidentale, si uniscono in una nuova forma costituzionale, il Comune giurato. Questo movimento compare quasi contemporaneamente dalle coste dei Mar del Nord tra Senna e Reno alle antiche regioni dell'alto Reno e della Rezia, fino alla Borgogna, al Piemonte, alla Lombardia e alla Toscana. Gli abitanti influenti delle città, i *milites* e i mercanti, ma anche gli artigiani, si uniscono con giuramento in un'associazione che essi dapprincipio chiamano *coniuratio*, poi *communio iurata*, comune...»: *ibidem.*

[36] Così M. Weber, *Economia e società,* citato da O. G. Oexle, *I gruppi sociali del Medioevo cit.,* p.15. Secondo Weber «La fraternità non è solo la forma che assume la comunità urbana occidentale, soprattutto nel Medioevo. È anche un aspetto essenziale della vita cittadina, che prende forma nella molteplicità di associazioni professionali e devozionali di mutuo soccorso. Anche a livello di questi gruppi è possibile riconoscere la particolare impronta dell'Occidente. Ovviamente, esistono sodalizi di commercianti e artigiani anche in altre civiltà. Questi non hanno tuttavia il

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 26 27/05/2019 09:39:01

2. Il *quid novi* della fraternità nella prospettiva cristiana

«Anche prima di Gesù alcuni Saggi avevano potuto insegnare il rispetto e l'amore del prossimo… Ma il sentimento di benevolenza o di compassione non è la stessa cosa del sentimento di fratellanza, della coscienza di appartenere a una sola e medesima famiglia»

2.1. Come sopra rilevato, si svilupparono in età medioevale, effettivamente, aggregazioni animate non solo da legami intercorrenti tra pochi soggetti per soddisfare interessi comuni di vicinato o di lavoro, ma anche da legami propri della *fraternitas* cristiana: pensiamo alle confraternite. Infatti, «sorse un'enorme quantità di associazioni laicali (molte delle quali denominate confraternite), che promuovevano una più intensa pratica di rapporti fraterni, sia fra i componenti sia verso l'esterno, e che hanno influito sia sul diritto (ad esempio, per quanto riguarda la teoria della persona giuridica), sia sulla società nel suo complesso ponendo le premesse per i moderni servizi sociali e di assistenza. Non mancarono, anzi, visioni che andavano assai al di là della società del tempo: lo spirito di fraternità verso tutta la realtà naturale e cosmica prospettato da San Francesco non appare oggi così moderno da poter costituire uno spunto di giustificazione teorica per una legislazione che protegga l'ambiente?».[37]

Secondo gli studiosi, le citate confraternite potrebbero essere identificate come «gruppo variamente composto da laici e chierici, da uomini e donne, consociatisi nelle città come nelle campagne per scopi di edificazione religiosa, di solidarietà devota, di impegno liturgico, di pratica penitenziale e caritativa, di socializzazione, di crescita pedagogica, di sostegno reciproco».[38]

La fraternità in epoca medioevale e rinascimentale, su impulso della cultura cristiana, effettivamente, «mostra una grande ricchezza di contenuti: si va dal

carattere di associazione giurata e di fraternità. Poiché «il sistema delle caste è per il suo stesso spirito tutt'altra cosa rispetto ad un sistema di gilde e corporazioni»; e «la fraternità presuppone il banchetto». È quindi possibile individuare in questo aspetto un elemento decisivo per la struttura specifica della civiltà occidentale, dove non sono né le caste né i legami parentali e familiari a dare forma in maniera univoca e prioritaria allo status dell'individuo: «Non si trovano, in Occidente, quelle limitazioni costrittive che sono i tabù della regione centrale delle Indie e le pratiche magiche delle organizzazioni claniche (totemismi, culto degli avi, divisioni in caste) e che, in Asia, impediscono che il processo di affratellamento sbocchi in un organismo corporativo unificato»: *ivi*, p.16. Weber ritiene, quindi, che la nascita del comune cittadino nell'Europa medievale sia una positiva espressione di fratellanza in quanto nata da un patto di affratellamento (*coniuratio*) e collega tale esperienza alla nascita della prima comunità cristiana (cioè al banchetto) aperta anche agli ebrei e ai greci (pagani) secondo quanto descritto nella *Lettera ai Galati*. Ciò vuole dire per Weber che «allorché le comunità cittadine medievali, emergenti da gruppi differenziati sotto il profilo sociale e giuridico, vollero riunirsi in una fratellanza giurata, tale processo non fu ostacolato da barriere di tipo ritual-religioso»: G. Dilcher, *La città di Weber nella storiografia e nella globalizzazione*, Scienza & Politica, vol. XXVII, n. 53, 2015, pp. 279-293.

[37] F. Goria, *Riflessioni su fraternità e diritto*, seminario «Relazionalità nel diritto: quale spazio per la fraternità?», Castel Gandolfo 19 novembre 2005, www.comunionediritto.org.

[38] M. Gazzini, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna, 2006, p. 3 e segg., www.itinerarimedievali.unipr.it

significato teologicamente "forte" della fraternità "in Cristo", ad una miriade di manifestazioni pratiche, che partono dalla semplice elemosina, al dovere dell'ospitalità e della cura, alla fraternità monastica che presuppone la convivenza e la comunione dei beni, fino a complesse opere di solidarietà sociale che, soprattutto in epoca medievale e moderna, precedono i nostri attuali sistemi di welfare».[39] Si è osservato a questo proposito che «l'Italia dell'Umanesimo civile è il luogo in cui hanno preso avvio ed hanno iniziato ad operare quelle istituzioni per il cambiamento umano che oggi chiamiamo *Terzo settore*».[40] Il valore cristiano di fraternità in queste epoche, ancorché non si manifesti con pienezza nella intera vita sociale, quanto meno «ha trovato modo di esplicarsi in istituzioni capaci di cambiare il modo di vivere sociale».[41] Il valore della *fraternitas* cristiana non resta, in effetti, confinato in aggregazioni umanamente chiuse. Ma qual è il *quid novi* della fraternità cristiana?

Appare opportuno sottolineare che, malgrado il termine "fraternità" non sia stato coniato dal cristianesimo, «è stato il concetto cristiano a esercitare l'influenza culturale più profonda e durevole. I primi cristiani mutuarono dagli Ebrei l'uso di chiamare "fratelli" i correligionari».[42]

Sulla matrice cristiana della fraternità, Aïvanhov osserva: «anche se sono atei, i nostri contemporanei devono ammettere che la nozione di fraternità è stata portata loro dal cristianesimo. Certamente, anche prima di Gesù alcuni Saggi avevano potuto insegnare il rispetto e l'amore del prossimo [...] anche Buddha insegnava la benevolenza nei riguardi di tutte le creature e la compassione per le immense sofferenze che esse debbono subire durante tutta la loro vita terrena. Ma il sentimento di benevolenza o di compassione non è la stessa cosa del sentimento di fratellanza, della coscienza di appartenere a una sola e medesima famiglia. È dunque la filosofia di Gesù, trasmessa attraverso il cristianesimo, che ha permesso al sentimento di fraternità di svilupparsi nel mondo occidentale».[43]

Anche per Baggio «si può non credere in Dio: ma si deve prendere atto che, nella storia umana, è con Gesù che viene introdotta la categoria della fraternità, che spiega come gli uomini, prima di appartenere ad una razza, ad una cultura, ad un popolo, sono fratelli: la comunità umana è la prima comunità, quella che rende possibili tutte le altre, e la fraternità è il legame che la definisce».[44] Secondo Donati, i Vangeli enunciano «un cambiamento strutturale e simbolico della relazione di amore: prima gli uomini erano "servi" (di Dio), dopo sono i suoi "figli", la formula positiva «ama il prossimo tuo come te stesso» implica

[39] A. M. Baggio, *La fraternità: una sfida politica cit.* Sulle relazioni tra *philia* e fraternità cristiana, cfr. G. Savagnone, *Fraternità e comunicazione*, in *Il principio dimenticato cit.*, pp. 110-112.
[40] S. Zamagni, *Relazione annuale per il Terzo settore*, 2010, www.governo.it.
[41] V. Zamagni, *Forme storiche della fraternità*, Epistemología de las Ciencias Sociales. La Fraternidad, 2004, Ciaficic Ediciones.
[42] R. Zoll, *op. cit.*
[43] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 22 gennaio 2005, Prosveta.
[44] A. M. Baggio, *La sfida della fraternità cit.*

una relazionalità fatta di amore tra fratelli».[45]

È fondamentale porre in luce che con il cristianesimo, la parola fraternità non identifica più un modello relazionale affettivo proprio della famiglia di sangue o una relazione di interesse intercorrente tra determinati soggetti all'interno di gruppi (*fratrie*, corporazioni, confraternite, etc.) o tra popoli a scopo di aiuto e sostegno (alleanze), ma esprime nuove qualità, ovvero, la universalità e la pari dignità in virtù della comune discendenza divina.

Anche Debray osserva che la parola *fraternitas*, come sinonimo di appartenenza a una famiglia unica e non a un gruppo umano ristretto, appare per la prima volta presso gli Autori cristiani.[46] In questa prospettiva, la *fraternitas* supera i confini dei legami di sangue, di etnia e di interesse, etc.

Il modello relazionale cristiano esprimendo una *fraternitas* universale, oltrepassa i modelli relazionali implicanti, da un lato, la protezione tra i componenti di un dato gruppo e dall'altro, la potenziale ostilità verso coloro che sono estranei allo stesso gruppo.[47] La fraternità cristiana non può essere una aggregazione limitata ad alcuni esseri umani, non può essere escludente e parziale. La fraternità cristiana comporta logicamente e necessariamente l'idea di una sola famiglia umana. La fraternità in questo approccio non è un semplice modulo di organizzazione dei gruppi sociali, non è una strategia adattiva della specie, ma la manifestazione di una verità oggettiva sul piano spirituale. La *fraternitas* esprime una verità nel senso che noi esseri umani, nella componente spirituale, siamo fratelli in quanto *effettivamente* figli dello stesso Padre. Se riusciamo a percepire su di noi quello che facciamo agli altri è perché siamo, effettivamente, "tutti uniti".

Nella storia umana è emersa una forte problematicità nella realizzazione della grande idea di fraternità cristiana. Fino ad oggi siamo stati capaci di realizzare le *fratrie*, i gruppi, le corporazioni e le molteplici varianti di fraternità parziali e potenzialmente antagoniste. Mentre la fraternità cristiana, fatta salva l'azione esemplare di singole individualità, resta ancora una tappa da conquistare. La fraternità resta, ancora, una verità spirituale non incarnata sul piano della realtà umana e sociale in quanto non è ancora entrata pienamente nelle coscienze e nei comportamenti umani. Ma, nondimeno la sua presenza e le aspettative che essa

[45] P. Donati, *L'amore come relazione sociale* in SocietàMutamentoPolitica, vol. 2, n. 4/2011, Firenze University Press, pp. 15-35.

[46] R. Debray, *Le moment fraternité*, Paris, Gallimard, 2009, p. 251.

[47] «Nel gruppo famigliare e di vicinanza normalmente esiste una certa solidarietà e reciprocità fra quelli che sono *dentro* di esso, come osserva Max Weber. Però esternamente, verso l'altro, verso chi sta fuori, lo straniero, il differente, chi non appartiene alla comunità, prevale la sfiducia, quando non l'aperta ostilità. Questa è una costante nella storia dell'umanità, che può essere verificata dalle comunità primitive fino alle complesse società moderne: è l'eterna lotta fra noi e gli altri»: G. Tosi, *op. cit.*, p. 527. Tosi identifica tre concetti di fraternità: «uno più originario di tipo "economico" che si manifesta nella famiglia e nei gruppi di vicinanza; un altro più ampio di tipo "etico", che supera gli stretti vincoli famigliari in virtù dell'appartenenza a una religione, a una ideologia, a un visione del mondo, che supera le barriere di sangue e di vicinanza e allarga il concetto di prossimo; e finalmente una fraternità ancora più allargata, cosmopolitica»: *ivi*, p. 534.

ha generato, hanno modificato radicalmente la progettualità umana in quanto hanno prodotto nella società valori che sono stati interpretati, anche in termini laici: pensiamo allo spirito solidaristico, al bisogno di dignità, al bisogno di rivalutazione dell'essere umano anche se povero, anche se privo di cultura e di potere sociale, anche se straniero, anche se malato. Questo bisogno di solidarietà e di dignità ha agito concretamente anche sulla coscienza dei movimenti politici e sui loro programmi di azione, come evidenzieremo in seguito. Maritain ha osservato giustamente che «grazie all'ispirazione evangelica, spesso misconosciuta, ma sempre attiva, la coscienza non s'è soltanto ridestata alla comprensione della dignità della persona umana, ma anche alle ispirazioni e all'anelito che agiscono nelle sue profondità […] è venuta a stimolare l'aspirazione naturale della persona a riscattarsi dalla miseria, dalla servitù e dallo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo».[48]

3. La fraternità, principio politico: l'esperienza della Rivoluzione francese. L'idea di solidarietà nella seconda metà dell'ottocento

«L'esperienza francese appare straordinaria in quanto in essa si sono manifestate quasi tutte le interpretazioni possibili della idea di fraternità»

3.1 A partire dalla fine del Settecento e sino alla metà dell'Ottocento, l'idea di fraternità ha una innovativa spinta ideale grazie, soprattutto, alla Rivoluzione francese. L'idea di fraternità in questo periodo storico supera i confini delle singole famiglie, delle comunità religiose, delle corporazioni ed entra, concettualmente, in un programma politico concernente direttamente il popolo. Infatti, tutti gli studi sulla fraternità riservano grande attenzione all'esperienza storica maturata dal popolo francese in tema di fraternità.[49] Nel periodo storico della rivoluzione si cerca, se pur per un breve lasso di tempo, da parte di talune forze politiche, di tradurre la fraternità in un valore laico della vita sociale.

Con la Rivoluzione francese la fraternità, per la prima volta, viene accostata agli altri due principi che caratterizzano anche oggi le nostre democrazie contemporanee e che esprimono «una sintesi magistrale di tutte le utopie umane»[50]: la libertà e l'uguaglianza. In effetti, tuttora i tre valori del trittico rappresentano «il nucleo normativo e il criterio interpretativo» della nostra società, e definiscono «con particolare vigore sintetico il progetto moderno di società desiderabile», esprimendo «la tensione fondamentale tra aspettative di libertà e

[48] J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, 1953, p. 28.
[49] «La Rivoluzione del 1789 costituisce un punto di riferimento storico di grande rilevanza, perché durante il suo corso, per la prima volta in epoca moderna, l'idea di fraternità viene interpretata e praticata politicamente»: A. M. Baggio, *La fraternità: una sfida politica cit.*
[50] J. Attali, *Fraternités. Une nouvelle utopie cit.*, p.137. Il valore della uguaglianza era stato recepito già nel *Patto del popolo inglese* del 1647; cfr. U. Bonanate, *I Puritani, I soldati della Bibb*ia, Einaudi, 1975, p. 168 e segg.

di autorealizzazione dell'individuo».[51]

In epoca rivoluzionaria, la fraternità non è intesa, come nel Medioevo, quale valore relazionale tra i membri che fanno parte dei corpi intermedi, giacché verso questi ultimi si nutre, ora, un forte pregiudizio (vedi la Legge "Le Chapelier"- del 1791 con la quale vengono soppresse le corporazioni in quanto espressione dell'*Ancien règime*). La fraternità è intesa quale valore relazionale che deve intercorrere direttamente tra il popolo cioè il cittadino e il suo Stato, la sua Patria: tutti i cittadini sono, infatti, fratelli. Tra gli interessi individuali e quelli generali non sono più ammessi interessi intermedi.

Appare necessario precisare per meglio inquadrare l'intenso dibattito maturato in epoca rivoluzionaria sulla fraternità, che nella storia vi sono state, da sempre, anime spiritualiste e laiche che, pur accettando il messaggio cristiano di fraternità, non hanno inteso riconoscere, nel contempo, il ruolo temporale e religioso delle istituzioni ecclesiastiche e le relative interpretazioni del messaggio evangelico. In termini ancora più chiari, coloro che riconoscono il valore dei Testi sacri e le figure dei Mistici, non sempre riconoscono le istituzioni religiose e le relative dottrine religiose. Infatti, nella mente di alcuni rivoluzionari dell'epoca, l'idea di fraternità, pur originata dai Vangeli, appariva molto diversa da quella proposta dalle istituzioni religiose. Ad esempio, Michelet, un famoso storico del tempo, opponeva alla fraternità ritenuta figlia della religione cattolica, la fraternità nata dalla Rivoluzione e nel 1847 scriverà: *«Au lieu de la fraternité de parenté qu'enseignait le christianisme, fraternité obtenue au prix d'une solidarité injuste entre le pécheur et l'innocent, la Révolution a enseigné la fraternité de la justice avec responsabilité personnelle: chacun comptant pour soi, mais voulant compter avec les autres, voulant créer solidarité fraternelle».*[52] I rivoluzionari, secondo Michelet, intendevano «rompere il legame con la ereditarietà cioè con l'idea di una fraternità umana collegata al peccato originale» e non volevano «procrastinare la fraternità ad una vita ultraterrena» in quanto ritenevano di doverla realizzare nella «vita da condurre qui sulla Terra».[53] Michelet poneva anche in luce il fatto che non occorreva cercare la grazia «per vivere la fraternità in quanto tutti sono già fratelli».[54] Anche sulla base di queste riflessioni, alcuni storici distinguono la *"fraternité révélées"* fondata sulla rivelazione giudaico-cristiana dalla *"fraternité rationalisée"* fondata sulla cultura illuministica della ragione che accomuna gli uomini.[55]

Il dibattito dei rivoluzionari sulla fraternità è intenso, ma non sfocia subito in

[51] A. Martinelli, in A. Martinelli, M. Salvati e S. Veca, *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*, Il Saggiatore, 2009, p. 27.
[52] G. Antoine, *Liberté, Égalité, Fraternité ou les fluctuations d'une devise*, Unesco, Paris, 1981, p.137.
[53] M. Ozouf, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Bompiani, 1989, p. 662.
[54] *Ibidem*.
[55] M. Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français*, Paris, 1993, p.18 e segg. Cfr. sul punto, A. Mattioni, *Solidarietà giuridicizzazione della fraternità* in A. Marzanati, A. Mattioni, *La fraternità come principio del diritto pubblico cit.*, pp. 8-9.

riconoscimenti formali.[56] Il principio di fraternità, infatti, assente nella Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen del 1789, nella Constitution del 1791 e in quella del 1793, sarà accolto ufficialmente solamente con la Costituzione repubblicana del 4 novembre 1848,[57] *«puis répudiée par le Second Empire, elle reprend finalement sa place au sein de la devise officielle à la suite de la victoire électorale des républicains en 1880. Elle y demeurera jusqu'à aujourd'hui, exception faite d'une courte éclipse sous le régime de Vichy»*.[58]

Il tardivo riconoscimento formale della fraternità si spiega con il fatto che, malgrado i sermoni dei sacerdoti patrioti,[59] sul piano squisitamente politico, nell'ambito della triade rivoluzionaria, proprio la fraternità si rivela da subito la componente più debole. Si è osservato, infatti, che «molto presto, la fraternità non è stata amata nel trittico "Libertà, uguaglianza, fraternità". È stata accantonata […] all'ombra di quei due grandi pilastri repubblicani che sono tutt'ora la libertà e l'uguaglianza. Gli storici offrono generalmente tre tipi di ragioni per questa emarginazione politica: l'incompatibilità della fraternità con la legge del terrore, l'atmosfera della quale la fraternità è circondata e che la rende poco operativa e le sue origini cristiane».[60]

[56] Secondo Debray, Robespierre propone nel 1790, in un discorso concernente l'organizzazione della guardia nazionale, di scrivere *"Fraternité"* sulla bandiera quale *«retour inattendu d'un précepte évangélique»*: R. Debray, *op. cit.*, p. 15. In effetti, il 5 dicembre 1790, Robespierre presenta un progetto di decreto che contempla le parole "Libertà, Uguaglianza, Fraternità" sulle bandiere e sulla divisa; cfr. V. Tondi della Mura, *Solidarietà fra etica ed estetica. Tracce per una ricerca*, in *Rivista dell'Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, 2 luglio 2010. Va detto che l'idea di impiegare la parola fraternità sulla divisa è sorta in data antecedente alla citata iniziativa di Robespierre: *«c'est une tradition qu'en effet la fameuse devise est d'origine maçonnique. Les philosophes n'avaient pas seulement fait l'éloge de la liberté et de l'égalité: ils y avaient aussi, on le sait, prêché la fraternité. Et même l'idée de la devise Liberté, Égalité, Fraternité se trouve déjà dans l'épître où Voltaire, en 1755, célèbre le lac de Genève et les vertus helvétiques»*: A. Aulard, *Études et leçons sur la Révolution française*, Félix Alcan Éditeur, 1910, p.11.

[57] Nel Preambolo della Costituzione del 1848, risulta scritto che la *«République Française à pour principe la Liberté, l'Égalité et la Fraternité» (IV), «les citoyens doivent concourir au bien être commun en s'entraidant fraternellement les uns les autres» (VII), «la République doit par une assistance fraternelle assurer l'existence des citoyens nécessiteux» (VII).* Si è osservato che nel titolo I della Costituzione del 1791 riguardo alle feste nazionali risultava scritto: *«Il sera établi des fêtes nationales pour conserver le souvenir de la Révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens, et les attacher à la Constitution, à la Patrie et aux Lois»*. Il richiamo alla fraternità universale era presente nel *«Décret du 19 novembre 1792 con cui la Convenzione nazionale promet secours et fraternité à tous les peuples qui voudront recouvrer la liberté […]*. Non è da dimenticare che un accenno alla fraternità, al fine di evitare sconvolgimenti interni, si trova nel preambolo della Costituzione del 1814 (*Le vœu le plus cher à notre cœur, c'est que tous les Français vivent en frères…*)»: F. Bruno, *Il principio di fraternité: dalle costituzioni francesi del periodo rivoluzionario alla Costituzione della V Repubblica*, in *I sentieri del giurista, sulle tracce della fraternità*, a cura di A. Cosseddu, Giappichelli 2017, pp.4-5. La Costituzione giacobina del 1793 non aveva recepito la fraternità ma la reciprocità in quanto esortava a «non fare agli altri quel che non vorresti fosse fatto a te» (art. 6). La Costituzione del 5 fruttidoro dell'anno III (22 agosto 1795), precisava: «fate costantemente agli altri il bene che vorreste riceverne» (art. 2); cfr. F. Giuffrè, *Doveri di solidarietà sociale, in Doveri costituzionali: la prospettiva del giudice delle Leggi*, a cura di R. Balduzzi, M. Cavino, E. Grosso, J. Luther, Giappichelli, 2007, p. 8.

[58] C. Gonthier, *La fraternité comme valeur constitutionnelle cit.*

[59] M. Ozouf, *Dizionario critico cit.*, p. 659.

[60] M. Hunyadi, *Dangereuse fraternité ? cit.,* p.153.

Resta, invece, sul campo politico il valore innovativo, ma meno impegnativo, della solidarietà tramite la quale alcuni, come P. Leroux, tentano di laicizzare il concetto di carità cristiana.[61] L'idea di solidarietà sembrava più convincente rispetto a quella di fraternità, sul piano politico, perché «poteva assumere, per la mentalità positivista del tempo, una apparenza di scientificità, come interprete dei legami oggettivi di interdipendenza esistenti tra gli uomini nella società, mentre la fraternità veniva inserita in un ambito più soggettivo e affettivo; sembrava, inoltre, più facilmente utilizzabile come principio giuridico, mentre la fraternità si faceva valere soprattutto come dovere morale; infine, la solidarietà permetteva, almeno apparentemente, di conservare i contenuti della fraternità, tagliandone però i suoi legami con la sfera religiosa dalla quale proveniva: sembrava prestarsi meglio, di conseguenza, ad ispirare una azione civile e pubblica, di carattere non confessionale».[62]

[61] Leroux afferma di essere stato il primo ad avere impiegato in ambito sociale la parola solidarietà: «L'ho presa dai legisti, per introdurla nella filosofia, nella religione [...] ho voluto sostituire la carità del Cristianesimo con la solidarietà», così *La grève de Samarez*, Paris, Dentu, 1859, I, p. 254. Leroux si proponeva «di sostituire la solidarietà sociale alla carità cristiana, ritenuta troppo aleatoria per fondare su di essa il riscatto sociale, o alla fraternità, ritenuta troppo sentimentale benché affondasse le sue radici nella Rivoluzione Francese»: M. G. Losano, *La questione sociale e il solidarismo francese: attualità d'una dottrina antica*, in Sociologia del diritto, 1/2008, p. 5 e segg. Leroux sviluppa l'idea di solidarietà *«en particulier dans De l'Humanité de 1840 et qui sera largement répandue avec des nuances sensibles chez tous les socialistes de 1848. L'idée de solidarité rentre dans l'ombre avec la fin de la Seconde République pour ressurgir avec force dans les années 1880 et constituer la base du solidarisme»:* A. Le Bras-Chopard, *Métamorphoses d'une notion: la solidarité chez Pierre Leroux*, in *La solidarité: un sentiment républicain?* Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

[62] A. M. Baggio, *Fraternità o solidarietà? Il ritorno di un dibattito antico,* Nuova Umanità, 26 settembre 2012. Storicamente, la nozione di solidarietà è stata preferita a quella di fraternità anche perché *«si la fraternité pouvait se prêcher et se conseiller, elle ne pouvait pas cependant se décréter ni faire l'objet d'une loi écrite; la solidarité en revanche, en reflétant en quelque sorte l'interdépendance des hommes en société, reposait sur des bases quasi scientifiques et pouvait s'organiser en dehors de toute affectivité. On pouvait donc facilement la traduire en lois»:* M. Hunyadi, *Dangereuse fraternité cit.*, p.157. Secondo Croiset la fortuna della parola "solidarietà" si spiega agevolmente: *«Si les individus ne sont que des cellules de la société, le mot par lequel les biologistes expriment l'interdépendance des cellules est celui même qui doit exprimer dorénavant l'interdépendance des individus. Les termes de justice, de charité, de fraternité même, si chère à la démocratie sentimentale de 1848, a le tort justement de n'être qu'un sentiment, et nos générations modernes, avides de sciences objectives et positives, avaient besoin d'un mot qui exprimât le caractère scientifique de la loi morale. Le mot de solidarité, emprunté à la biologie, répondait merveilleusement à ce besoin obscur et profond… On recueillit ainsi peu à peu, sous le titre de solidarité, à peu près toutes les idées morales qu'on trouvait conformes à l'idéal présent»*: A. Croiset, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, 1902, pp. 9-10. Peraltro, il lemma solidarietà, a differenza di quello di fraternità, richiama *ab origine* solo un profilo tecnico-giuridico: «I giuristi medievali conoscevano la figura della solidarietà fra debitori e creditori. Un istituto che fotografava una realtà economica: c'è un'obbligazione con più persone che devono pagare il creditore (solidarietà passiva) o più creditori che attendono il pagamento da un solo debitore (solidarietà attiva)»: S. Rodotà, *Solidarietà: la storia di un'idea che si fa diritto*, intervento al Festival del Diritto, 2012, www.festivaldeldiritto.it

Peraltro, l'idea di fraternità sul piano giuridico non appariva coerente con la logica individualista e contrattualista dello Stato moderno.[63] Infatti, si è detto che la fraternità non arriva a concretizzarsi storicamente anche perché essa avrebbe dovuto essere accettata da «un mondo di persone altamente individualiste, influenzate da ciò che l'ideologia dominante considera legittimo, e addirittura sacro, l'egoismo nei propri interessi economici, la necessità di espressione piena della propria individualità».[64] L'idea di fraternità coltivata in questo straordinario periodo storico entra dunque in crisi, beninteso, sotto il profilo politico-giuridico, anche a causa della sua asserita «incapacità di fondare in modo duraturo i diritti e le obbligazioni sociali».[65]

A ben vedere anche nel 1848, il principio di fraternità, per quanto accolto formalmente nell'ordinamento giuridico francese, viene inteso nella realtà quale principio di solidarietà.[66] Nel discorso di presentazione della Costituzione all'Assemblea nazionale, il primo ministro Dufaure, infatti, afferma: «l'assistenza ri-

[63] Infatti, sul piano giuridico sopravvivono sostanzialmente dopo le rivoluzioni, «i principi di libertà e di uguaglianza, figli dell'individualismo proprio del giusnaturalismo razionalista seicentesco, che sta all'origine del contrattualismo moderno. Tali principi, a differenza del principio di fraternità, sono in condizione di dispiegare efficacia giuridica in virtù del ricorso analogico a concetti della tradizione giuridica privatistica (anzitutto a quelli di contratto, di *societas*, di mandato) che, proprio in quanto privatistici, ben calzano ad una comprensione individualistica della società […]. Andando ancora più alla radice, alla possibilità che il concetto di fraternità assurga a vero e proprio concetto giuridico si oppone invero la stessa logica dello Stato moderno, perfettamente delineata nel *Leviathan* di Thomas Hobbes. È tra individuo e Stato che si instaura, in tale logica, l'unico vero rapporto politico, il rapporto basato sul sinallagma protezione-obbedienza»: F. Pizzolato e P. Costa, *Principio di fraternità giuridica e modernità cit.* Rileva Giupponi che la legge Le Chapelier del 1791 «nel vietare ogni forma di associazione e coalizione collettiva, nell'opera di sistematica soppressione d'ogni focolaio di possibile riviviscenza dell'ordine corporativo dell'antico regime, nel liberare tutta la potenza creatrice della nuova idea egualitaria di libertà (e, con essa, le forze produttive della incipiente economia di libero mercato), era interamente in linea con il nuovo concetto costituzionale astratto di fraternità affermato nella trilogia del 1789»: S. Giupponi, *Solidarietà*, Politica del Diritto, 4/2012, p. 529. L'idea di fraternità si colloca, osserva questo Autore, nella concezione dell'individualismo democratico consacrato nella Dichiarazione d'indipendenza americana del 1776, che aveva rifondato il contratto sociale sulla base dell'eguale godimento dei diritti individuali da parte di individui uguali davanti alla Legge.

[64] Così G. Germani, *Autoritarismo e democrazia nella società moderna*, in R. Scartezzini, G. Germani, R. Gritti, *I limiti della democrazia*, Liguori, 1985, p. 21. Osserva Rodotà che Napoleone, nel suo proclama del 18 brumaio (cioè del 9 novembre 1799), si presenta ai francesi come il difensore di «libertà, eguaglianza, proprietà. La fraternità è subito sopraffatta dal primato della proprietà, diritto a escludere gli altri dal godimento di un bene, dunque destinato a spezzare quel legame tra gli uomini che attraverso la fraternità si era voluto stabilire»: S. Rodotà, *Quella virtù dimenticata cit.* In ragione di ciò si è affermato che, a ben vedere, la Rivoluzione nei fatti sarebbe stata, soprattutto, la consacrazione dottrinale della «sovranità degli egoismi individuali»: X. Martin, *Liberté, Égalité, Fraternité. Inventario per sommi capi dell'ideale rivoluzionario francese*, in Rivista Internazionale dei diritti dell'uomo, 1995, p. 587.

[65] Così I. Massa Pinto, *Costituzione e fraternità*, Jovene, 2011, p. 9. Secondo questa giurista «di fronte alla profonda delusione seguita a quell'esperienza, coloro che, volendo rifuggire tanto dall'individualismo capitalista quanto dal collettivismo comunista, si proposero di cercare una "terza via", guardarono al principio di solidarietà, in aperta polemica proprio con quello di fraternità»: *ibidem*.

[66] A. Marzanati, A. Mattioni, *La fraternità come principio del diritto pubblico cit.*

assume ormai il grande dovere di fraternità che la Repubblica ha la missione di compiere [...]. Per la prima volta il precetto cristiano, che ha rinnovato la faccia del mondo 1800 anni fa, diviene la base di tutto un codice amministrativo».[67] Viene affermata con chiarezza, quindi, l'equivalenza tra fraternità e solidarietà intesa come assistenza del potere pubblico (cfr. cap. II, par.2).

Verso la fine dell'Ottocento, la solidarietà prenderà il posto della fraternità sia nelle dottrine liberali che in quelle socialiste: «solidarietà è, da un lato, un termine proprio del movimento operaio internazionalista, atto a definire un legame (di classe) scelto e non predeterminato dalla nascita, dall'etnia, dalla religione [...] dall'altro un termine inscritto nel filone di pensiero correttivo e riformatore dell'individualismo liberale. In questo secondo caso il legame ipotizzato non rappresenta tanto il frutto spontaneo della collocazione sociale, quanto una costruzione politica dei ceti dirigenti, una rete di protezione assicurativa che si è venuta variamente disegnando in risposta all'ambiente economico-sociale, culturale e politico del singolo paese».[68]

Peraltro, detta equivalenza tra fraternità e solidarietà appare persistere tuttora nella cultura francese. Afferma, infatti, Mattei: «Non so se sia così in Italia, ma da noi in Francia, dal diciannovesimo secolo a questa parte c'è stata una confusione deplorevole tra la fraternità e la solidarietà […] intendere la solidarietà come un sinonimo della fraternità […] sarebbe come oscurare e neutralizzare il significato profondo della fraternità. Intendere la solidarietà come sinonimo della fraternità impedisce a quest'ultima di sprigionare tutte le sue potenzialità rivoluzionarie».[69]

Il fatto che la fraternità sia stata interpretata in modo riduttivo e trasformata politicamente e giuridicamente in solidarietà non può essere, comunque, sottovalutato, stante le grandi conquiste ottenute in quell'epoca grazie alla idea di solidarietà[70] e stante il fatto che non si conoscono Stati che abbiano a tutt'oggi realizzato la fraternità. Ricorda Le Goff che proprio «una nuova generazione di diritti umani, i "diritti sociali", affonda qui le proprie radici. Nel 1848 appaiono il

[67] Citato da J. Le Goff, *Fraternità: un diritto che non esiste*, Aggiornamenti sociali n.3/2013.

[68] M. Salvati, *Solidarietà cit.*

[69] B. Mattei, *Solidarité ou Fraternité: un défi politique majeur cit.* Anche Giupponi rileva che la «giuspubblicistica d'oltralpe riconosce un legame di diretta filiazione e, sovente di sostanziale immedesimazione tra la fraternità del 1789 e la solidarietà oggi alla base del patto costituzionale repubblicano: la fraternità prende oggi il nome di solidarietà può cosi affermare D. Truchet (Droit public, Paris, 2003), dando icasticamente voce ad una opinione molto diffusa in Francia»: S. Giupponi, *op. cit.* Anche Blais segnala che in Francia, in effetti, la fraternità prende il nome di solidarietà, M.C. Blais, *La solidarietà, storia di una Idea*, Giuffrè, 2012, p. 3.

[70] «Senza voler scomodare le leggi sui poveri di Elisabetta I d'Inghilterra, è a partire dalla Prussia di Federico II che si può parlare di una prima concezione del welfare state in senso moderno [...] cioè come preoccupazione del Sovrano per il benessere della popolazione, nell'assunto che, in assenza di tale preoccupazione, emerga una conflittualità da *homo homini lupus*. Lo Stato giacobino francese, con le sue costituzioni, ne sarà una versione semplicemente capovolta in senso democratico, cioè sostituendo la Repubblica al Monarca assoluto [...]. L'importante è che la salvezza (il welfare) venga dall'alto, da un'autorità che sta al di sopra di tutti i consociati. Non a caso i francesi lo chiamano l'Etat-Providence» P. Donati, *Il Welfare in una società post hobbesiana*, www.sussidiarieta.net.

diritto all'assistenza e il diritto al lavoro, in seguito il diritto all'esistenza, il diritto alla protezione, il diritto alla salute, all'istruzione, etc. Qui lo Stato sociale trova la propria matrice. Al contempo, il mondo del lavoro sperimenta la potenza della fraternità».[71] Anche Zamagni osserva che le stagioni che abbiamo lasciato alle spalle nell'Ottocento e nel Novecento, al di là dei loro limiti connessi al rifiuto della fraternità, «sono state caratterizzate da grosse battaglie sia culturali sia politiche in nome della solidarietà; e questa è stata una cosa buona: si pensi alla storia del movimento sindacale e alla lotta per la conquista dei diritti civili».[72]

3.2. L'esperienza francese appare straordinaria in quanto in essa si sono manifestate quasi tutte le interpretazioni possibili della idea di fraternità. L'esperienza francese è stata una sorta di laboratorio di fraternità. In epoca rivoluzionaria e repubblicana, l'idea di fraternità non ha avuto, infatti, un significato univoco in quanto è stata alimentata da motivazioni composite e talora confliggenti[73]: erano presenti esigenze patriottiche, istanze di aperta lotta sociale, lotte di potere tout court, aspirazioni ideali che taluni ritenevano riservate agli uomini e non alle donne (come era il caso del suffragio universale), aspirazioni ideali che taluni coniugavano con la pratica del terrore rivoluzionario (*"fraternité ou la mort"*)[74] e che altri ritenevano compatibili con l'accettazione della tratta dei neri e l'economia schiavista delle colonie francesi.[75]

[71] J. Le Goff, *Fraternità: un diritto che non esiste cit.* Dopo il 1884, ricorda Le Goff, grazie all'abolizione della *Legge Le Chapelier* (limitativa delle corporazioni e dei sindacati) «numerose società di mutuo soccorso *(sociétés fraternelles)* prolungano la tradizione delle confraternite e organizzano sistemi di aiuto per gli associati in difficoltà a causa della malattia, dell'età o di un incidente sul lavoro. "Tutti per uno, uno per tutti": l'unione fa la forza e queste società diventano realtà di resistenza che prefigurano i sindacati»: i*bidem*.

[72] S. Zamagni, *Il principio di fraternità in economia*, www.mclbologna.it.

[73] Ad avviso di Pizzolato, il concetto di fraternità «sembra sia stato piegato a fondare derive nazionalistiche e, talaltra, classistiche. Insomma accade alla fraternità di essere colta e costruita per differenze ed esclusioni e non valorizzata nella sua intrinseca portata universalistica»: F. Pizzolato, *La fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, in *Il Principio dimenticato cit.*, p. 212. Secondo Viola, la *fraternité* della Rivoluzione francese «è nella sostanza un sentimento, forte quanto si vuole, ma nulla più di un sentimento, vissuto secondo due registri, quello civico e quello universale [...] la fraternità è una passione di comunione. Ma è priva di fondamenti e, quindi, destinata a convivere con la contraddizione della violenza e dello sciovinismo»: F. Viola, *La fraternità nel bene comune cit.*, p. 142. Secondo Ellul, il richiamo alla fraternità nella Costituzione del 1848 doveva servire a unire le ispirazioni cristiane rappresentate da una forza politica chiamata neo-cattolicesimo e la corrente del socialismo mistico; cfr. *Storia delle Istituzioni*, Mursia, 1976, p. 390.

[74] L'espressione "Terrore rivoluzionario" identifica *«deux périodes de la Révolution française: la première Terreur (10 août-20 septembre 1792) et la seconde Terreur (5 septembre 1793-28 juillet 1794)*»: *La Terreur*, *Encyclopédie Larousse*, www.larousse.fr.

[75] Ricorda Baggio che, malgrado l'art.1 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, bandiera della rivoluzione francese – Tutti gli uomini nascono liberi ed uguali per la legge –, i rivoluzionari francesi «non riconoscono la libertà dei neri nelle colonie. La tratta dei neri e l'economia schiavista nelle colonie era diventata, nel corso del Settecento, una delle basi fondamentali dell'economia francese e continuò ad esserlo anche durante la rivoluzione [...]. Nel fatidico 1789 nei porti dell'isola arrivano 1578 navi mercantili. La colonia rappresenta i due terzi degli interessi commerciali della

Tra le motivazioni più significative vi è senza dubbio quella "politica", nel senso che la fraternità è una idea sulla base della quale radicare e compattare l'identità dei cittadini intesi come «uomini liberi dal dispotismo regio e dai privilegi del clero e della nobiltà, eguali di fronte alla legge e fratelli nella nazione francese».[76] Il principio di fraternità è declinato, dunque, come "fraternità nazionale" e diventa parola d'ordine quando la nazione viene ad essere minacciata da eserciti stranieri o da frammentazioni e divisioni interne.[77] Questa idea di fraternità consente di costruire un'unità nazionale e di combattere per essa. Se teniamo conto del contesto storico del tempo, questa idea di fraternità, anche se parziale, è molto costruttiva in quanto consente di superare le limitazioni del potere religioso e feudale e di dare vita a un nuovo ordine sociale denso di grandi speranze. Nel cuore dell'Ottocento questa idea politica di fraternità si diffonde e diventa anche «solidarietà internazionale con tutti i popoli che lottano contro la tirannia».[78] Come è stato rilevato, la concezione illuminista ha anche valorizzato l'idea cosmopolita di fraternità tra i popoli.[79]

Ma sono presenti sul piano motivazionale anche aspirazioni a idealità spirituali, come si evince, ad esempio, da una circolare governativa dell'epoca ove si legge: *«La fraternité c'est la loi de l'amour de la découlent: l'abolition de tout privilège, la répartition de l'impôt en raison de la fortune, un droit proportionnel et progressif sur les successions [...] le service militaire pesant également sur tous, une éducation gratuite et égale pour tous, l'instrument du travail assuré à tous».*[80] Alcuni, in effetti, tentano di dare alla fraternità cristiana una veste sociale e politica. Ad esempio, Lamartine scrive nel 1834 agli elettori di Bergues: *«J'ai lutté pour la liberté individuelle, pour que le principe de charité et de fraternité chrétienne, qui anime et féconde la religion, fût enfin introduit dans la politique et écrit graduellement dans nos lois comme il l'est déjà dans nos cœurs».*[81] Lamennais sostiene che l'azione di Dio tende *«à coordonner les nations, comme les membres d'une seule famille, dans un système de fraternité universelle par l'obéissance au père commun, et à établir la prééminence du droit sur les intérêts, en substituant partout la justice à la force».*[82]

Francia [...] proprio questa classe di mercanti, la cosiddetta "borghesia marittima" nella quale i negrieri hanno un ruolo di punta, arriva al potere nel 1789 [...] i mercanti combattono il dispotismo monarchico e feudale, ma non mettono in questione il dispotismo che essi esercitano sulle colonie. L'Assemblea di Parigi, nel corso del dibattito, si divide pro o contro i proprietari neri, ma come osserva Plumelle-Uribe, nessuno dubita della necessità di perpetuare la schiavitù» A.M. Baggio, *La sfida della fraternità cit.*

[76] A. Martinelli, *Progetto 89 cit.*, p. 35 e segg. La fraternità «esprime quel sentimento di comune appartenenza alla comunità politica democratica degli individui liberi ed eguali, non più incardinati nell'ordine sociale gerarchico dell'*Ancien Régime*»: S. Giupponi, *Solidarietà* cit., p. 529.

[77] A. Martinelli, *Progetto 89 cit.*, p. 35.

[78] *Ibidem.*

[79] M. R. Manieri, *Fraternità. Rilettura civile di un'idea cit.*, p. 55.

[80] Questa circolare è segnalata da G. Canivet, *De la valeur de fraternité en droit français*, Conférence 21 mai 2011, Universitè de Montréal.

[81] A. De Lamartine, *Correspondance générale*, II, 52. Cfr. G. Antoine, *op. cit.*, p. 136.

[82] P. R. de Lamennais, *De la religion*, IIe partie, p. 39.

D'altronde, gli studiosi non hanno difficoltà a riconoscere la matrice spirituale della rivoluzione francese: l'idea rivoluzionaria della fraternità, si è detto, «rintraccia le sue scaturigini più profonde in quelle di *fraternitas* e di *caritas* cristiana, come amore per il prossimo, idee che, per prime, esprimono un concetto intrinsecamente universalistico ed egualitario della relazione tra le persone».[83]

3.3 Bisogna dare atto che nella metà dell'Ottocento vi è pure l'ambizione da parte di taluni di far diventare la Francia il paese simbolo della autentica fraternità: *«Ce principe, cette idée, enfouis dans le moyen âge sous le dogme de la grâce, ils s'appellent en langue d'homme la fraternité […]. Cette nation, considérée ainsi comme l'asile du monde, est bien plus qu'une nation; c'est la fraternité vivante».*[84] Ma il tentativo di dare un abito laico alla fraternità, come abbiamo constatato, non riesce e la Francia non diventa una *"fraternité vivante"* in quanto politicamente opta per una fraternità, soprattutto, di tipo razionale (la solidarietà verticistica). Una fraternità, senza il coinvolgimento dell'anima, non può diventare *"vivante"*. Forse, è mancato il coraggio di aprirsi al valore interiore dell'Ideale di fraternità e di mettere in discussione gli interessi della vita individuale. La Francia ha, comunque, il grande merito di aver lanciato l'idea "laica" di fraternità, anche se si è fermata a metà strada: ha ritrattato quanto aveva sognato sull'onda dei primi entusiasmi e ha preferito porre nel silenzio la stessa parola "fraternità".[85]

È interessante osservare che, a fine Settecento, Kant riteneva il popolo tedesco idoneo a fornire un sostegno, in una prospettiva cosmopolita, a una Lega dei popoli della Terra in quanto i tedeschi «sono fatti per raccogliere e unificare ciò che v'è di buono in ciascuna nazione».[86] Nella metà dell'Ottocento, Michelet pensava, invece, che la Francia, come abbiamo sopra rilevato, avrebbe potuto incarnare *"l'Evangile de l'égalité"* e *"le Verbe du monde social"*;[87] chi vuol conoscere i destini del genere umano, sosteneva, *«doit approfondir le génie de l'Italie et de la France. Rome a été le nœud du drame immense dont la France dirige la péripétie».*[88] La Francia avrebbe dovuto proseguire nella vita sociale quanto annunziato dal Vangelo. Il genio di Michelet aveva colto un grande e possibile disegno di fraternizzazione della umanità.

Anni dopo, ma sempre nello stesso secolo, Dostoevskij augurava, e non era il

[83] S. Giupponi, *op. cit.*, p. 528.
[84] La frase di Michelet è citata da G. Antoine, *op. cit.*, p. 137.
[85] R. Debry descrive, in questi termini, la percezione della fraternità nella cultura francese: «Une évasive fraternité continue d'orner nos frontons, sceaux, frontispices et en-têtes administratifs, mais le mot ne se prononce plus guère chez nos officiels. Le Président de la République se garde de l'utiliser, même dans ses vœux de Nouvel An, lui préférant les droits de l'homme. Depuis 1848, date de son intronisation dans la triade républicaine, il a perdu son chic. Pas de statut conceptuel, pas d'entrée dans les dictionnaires de philosophie contemporaine»: *Le moment fraternité,* Gallimard*, 2009,* pp.11-12.
[86] E. Kant, *Refl. n. 1354, XV, p. 591*, citato da A. Taraborelli, *Cosmopolitismo*, Asterios, 2004, p. 29.
[87] J. Michelet, *Introduction à l'histoire Universelle, 1848, p. 27;* cfr. F. Laurent, *Histoire du droit des gens et des relations internationales*, Vol. 15, Paris, 1869, pp. 37-38.
[88] J. Michelet, *Introduction à l'histoire Universelle cit.*, p. 29.

solo, al popolo russo e all'Oriente di realizzare la missione di portare la fraternità universale sulla Terra, come «unione spirituale di tutti gli uomini».[89]

Ma, a distanza di molti anni e dopo molteplici traversie, non abbiamo ancora compiuto l'ulteriore passo in avanti della nostra storia di uomini. La storia ci dirà quale Paese o quali popoli proseguiranno l'opera di portare a ulteriore sviluppo l'idea di fraternità universale.[90]

Per completare questa notazione, occorre dare atto che nella prima metà del Novecento, appare un *quid novi* nella storia del pensiero sulla fraternità. Un Insegnamento pedagogico focalizzato sulla realizzazione "interiore" della "fraternità", quale premessa per il cambiamento della vita collettiva, nasce in Bulgaria ad opera di P. Deunov e viene, successivamente, trasmesso in altri Paesi ad opera di O. M. Aïvanhov,[91] proprio a partire dalla Francia. La speranza di una *fraternité* autentica torna in auge, quale pacifica conquista interiore individuale e, conseguentemente, collettiva. L'insegnamento in questione, infatti, si prefigge di supportare, a livello pedagogico, proprio il passaggio "epocale" dell'uomo verso l'ulteriore sviluppo realizzativo della fraternità, cercando di rispondere alla domanda fondamentale concernente il *"come"* costruire e maturare una coscienza di fraternità universale. Pur non volendo ridurre il legittimo valore di altre impostazioni filosofiche o pedagogiche, a ben vedere, questo Insegnamento, tuttora, appare come un *unicum* in materia in quanto esamina *tutta* l'area dell'agire umano e dei bisogni umani, prospettando, con argomentazioni e metodi, percorsi concreti di perfezionamento della coscienza in vista di una convivenza fraterna e universale.[92] Va anche aggiunto che, da subito, alla cultura ufficiale non appare estremamente digeribile questo Insegnamento poiché esso è finalizzato al miglioramento del vissuto quotidiano e coinvolge necessariamente quelle aree sensibili dell'ego che la prevalente cultura (e non solo quella del Novecento) tradizionalmente fatica a mettere in discussione. Ma i progressi scientifici degli ultimi decenni confermano, sempre più, la fondatezza scientifica dell'impianto pedagogico in questione che appare destinato a una crescente e naturale legittimazione. Ad esempio, pensiamo alla rilevanza *"cognitiva"*, riconosciuta in sede scientifica, del modo di vivere del nostro organismo: essa

[89] G. Gariglia, *Il messianismo Russo,* editrice Studium, 1956, p. 6. Famosa è questa frase di Solov'ëv scritta a fine Ottocento: «se la Russia è chiamata a dire la sua parola al mondo, questa parola non risuonerà dalle brillanti regioni dell'arte e delle lettere, né dalle superbe altezze della filosofia e della scienza, ma dalle cime umili e sublimi della religione»: V. S. Solov'ëv, *La Russia e la Chiesa Universale*, Comunità, 1947, p. 59. «Il Russo ha chiamato se stesso, il suo popolo, la sua terra, il suo governo con un nome speciale "la Santa Russia". Neppure uno dei popoli cristiani ha avuto il coraggio di fare altrettanto. Il popolo russo però si è dato questo nome non per orgoglio, ma con l'umile coscienza di essere santificato per un Santo servizio»: A. Kartasev, *L'ortodossia e la Russia*, citato T. Špidlìk*, I grandi mistici Russi*, Città nuova, 1977, p. 10.

[90] «Un popolo ha per missione di rivelare […] di farci scoprire uno dei volti di Dio»: E. M. Cioran, *Lacrime e Santi*, Milano, 1990, p. 63.

[91] Cfr. il portale multilingue www.omraamwiki.org.

[92] Bruno E. G. Fuoco, *La via luminosa nella vita quotidiana secondo l'opera di Omraam Mikhaël Aïvanhov,* Stella Mattutina Edizioni, Firenze*, 2017.*

comprova che la qualità degli atti della nostra vita quotidiana (modo di pensare, di sentire, di nutrirsi, di amare, etc.) agisce sulla nostra coscienza e sulla nostra intelligenza (cfr. cap. V, par.3 e segg.). Ciò vuole dire, per essere più chiari, che qualunque trasformazione interiore o coscienziale esige non solo abilità intellettuali, ma anche una revisione e reimpostazione della qualità degli atti della vita quotidiana. Quindi, se vogliamo promuovere la *conoscenza e la coscienza* della fraternità dobbiamo necessariamente coinvolgere tutto il nostro modo di essere e di vivere, come si evince, ad esempio, dalla teoria della conoscenza della scuola di Santiago (cap.V, par.7). Ma noi, purtroppo, non siamo molto disponibili a modificare il nostro "privato" e le nostre ambizioni. Abbiamo il timore di intervenire sui nostri comportamenti quotidiani e ciò spinge molti di noi a restare nei confini della confortevole conoscenza meramente intellettuale. Non a caso, la prevalente cultura ufficiale non si è mai occupata del *"come"* costruire una coscienza fraterna. Ma anche in questo campo bisogna riconoscere che nuove generazioni di studiosi stanno apportando innovazioni importanti rispetto alle impostazioni tradizionali del sapere.

In definitiva, abbiamo conosciuto dopo i Vangeli, poemi, saggi, testi di filosofia e di spiritualità elevati e molto importanti sul tema della fraternità umana. Ma la storia non ci aveva ancora consegnato un'opera pedagogica dedicata completamente al *"come"* sviluppare, al *"come"* "tessere" gradualmente la coscienza fraterna in tutte le manifestazioni della nostra vita quotidiana, cioè a *"come"* raccordare la nostra vita vissuta al valore della fraternità. Per questa ragione, ci è apparso doveroso dare contezza in questa sede dell'Insegnamento pedagogico in questione, focalizzato proprio sulla preparazione e maturazione della coscienza di fraternità universale.

4. La fraternità, principio ispiratore dell'ordinamento giuridico e della vita sociale nel secondo dopoguerra. Uno sguardo all'ordinamento italiano

«La connotazione dell'uomo uti socius*, quale cittadino cooperatore è posto dalla Costituzione tra i valori fondanti dell'ordinamento giuridico»*

4.1. Mentre, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, l'idea di fraternità sul piano politico si eclissa, cedendo il posto alla solidarietà, la *liberté* e l'*égalité* si avviano, invece, verso una grande fioritura e diventano «vere e proprie categorie politiche, capaci di esprimersi sia come principi costituzionali, sia come idee-guida di movimenti politici», dando vita a due opposte visioni del mondo, a due sistemi economici e politici diversi: il liberismo e il socialismo».[93]

L'eclissi sul piano politico-giuridico non ha prodotto, evidentemente, il tramonto definitivo del valore etico della fraternità che invece ha continuato ad agire come una sorta di "fiume sotterraneo",[94] portando linfa al terreno sociale.

[93] A. M. Baggio, *L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni cit.*
[94] Idem, *La fraternità: una sfida politica cit.*

L'uso della parola "fraternità" in effetti declina, ma l'intuizione di cui essa è portatrice continua a operare.[95] Con il passare degli anni, scomparirà quasi del tutto «nel linguaggio delle scienze sociali […] ma il concetto riemergerà continuamente in sinonimi come cooperazione, lealtà, mutualità, reciprocità».[96] La fraternità resterà di fatto un potente agente di cambiamento sociale, anche perché, con il trascorrere del tempo, il quadro generale di *favor* verso la libertà e l'uguaglianza inizierà a mutare profondamente nel senso che si prenderà atto, con graduale e crescente consapevolezza, che la sperimentazione sociale della *liberté* ed *égalité* non dà gli esiti sperati. Comincerà a farsi strada l'idea che la fraternità debba tornare ad essere rivalutata per superare le situazioni di sofferenza sociale e umana ancorate alle pratiche delle sole libertà ed eguaglianza.

Il nostro ordine sociale ed economico costruito con i principi di libertà ed eguaglianza inizierà, dunque, ad entrare in una profonda crisi dalla quale non siamo ancora usciti. Entreranno in crisi gradualmente: il sistema solidaristico di matrice verticistica; la possibilità di dare vita a una società più giusta tramite le presunte virtù benefiche del mercato e la capacità dello Stato di redistribuire la ricchezza prodotta; l'idea di una fraternità valida solo tra le classi sociali oppresse, etc. Cioè molti progetti di cambiamento o mantenimento della società, nutriti da laici e da religiosi, con il tempo, mostreranno vistosi limiti e insuccessi che paiono a noi irreversibili.[97]

I due principi di libertà ed eguaglianza non riusciranno, inoltre, a impedire le atrocità dei conflitti mondiali, attestando, in tal modo, la loro inadeguatezza sul piano della garanzia di una convivenza pacifica tra i cittadini.

4.2. Infatti, a partire dal secondo dopoguerra il principio di fraternità viene richiamato in numerose fonti giuridiche. In particolare la fraternità si ripresenta ufficialmente in seno al movimento dei diritti umani nel periodo post-bellico. L'articolo 1 della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948 afferma: «Tutti gli esseri umani […] devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza».

L'idea di fraternità, secondo la ricostruzione prospettata da un autorevole giurista canadese, alimenta sul terreno giuridico, dalla seconda metà del Novecento, tenendo conto *«de l'esprit de la loi plutôt qu'à sa lettre»*, valori importanti quali

[95] J. Le Goff, *Fraternità: un diritto che non esiste cit.*

[96] A. Martinelli, *Progetto 89 cit.*, p. 29.

[97] Ha rilevato Donati che «con la caduta dei regimi comunisti e il crollo del marxismo come dottrina politica è venuta a cadere una delle due anime, quella giacobina illuminista della modernità, che vedeva nello Stato il garante e lo strumento-principe dell'emancipazione dell'umanità. In apparenza, viene rivalutata l'altra anima, quella liberale, basata sull'individualismo […]. Ma le cose non stanno proprio così. Benché pochi lo avvertano, la crisi della modernità comporta anche una crisi profonda del liberalismo, perlomeno di quello caratterizzato da una matrice individualistica e utilitaristica»: P. Donati, *Le associazioni familiari in Italia: cultura, organizzazione e funzioni sociali a cura di P. Donati e G. Rossi*, Franco Angeli, 1998, p. 17.

«giustizia e equità, fiducia, l'inclusione dei membri della comunità che a causa della loro vulnerabilità necessitano di una protezione speciale e di impegno da parte di altri […] l'idea di cooperazione, vale a dire, il perseguimento di interessi comuni attraverso la messa in comune di risorse, un'idea che a sua volta evoca la redistribuzione della ricchezza».[98]

In Francia, dopo la Liberazione – scrive Borgetto[99] – la fraternità è stata come una sorta di *"principe matriciel"*, essenzialmente dispiegatosi in due direzioni principali. La prima direzione riguarda il settore sociale e si riferisce alla solidarietà: assistenza, azione sociale e sicurezza sociale. La seconda direzione riguarda l'ambito civile e politico e si riferisce al "vivere insieme" sulla base della dignità attribuita allo status di uomo: tolleranza e benevolenza per gli altri, rifiuto di ogni atteggiamento di esclusione che può portare in particolare a comportamenti di natura razzista, il rifiuto di danneggiare qualcuno per la sua appartenenza ad un gruppo sociale, etnico o religioso. Non è un caso, precisa Borgetto, che in risposta agli attentati terroristici che hanno colpito la Francia e altri paesi, il principio che viene immediatamente invocato è proprio quello che costituisce una condizione e una conseguenza del "desiderio di vivere insieme", cioè quello di fraternità. Recentemente, peraltro per la prima volta dal 1789, ha scritto un commentatore sul quotidiano le Figaro del 6 luglio 2018, «la Corte costituzionale francese ha riconosciuto la fraternità come principio costituzionale, in nome dell'articolo 2 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* e con riferimento al preambolo della Costituzione e al suo articolo 72-3».[100]

---

[98] C. Gonthier, *La fraternité comme valeur constitutionnelle cit.*

[99] M. Borgetto, *Sur le principe constitutionnel de fraternité*, www.revuedlf.com.

[100] Con la *Décision n. 2018* del 6 luglio 2018, la Corte ha riconosciuto che «la fraternità è un principio di valore costituzionale. Dal principio di fraternità discende la libertà di aiutare gli altri, per scopi umanitari, indipendentemente dalla regolarità del loro soggiorno sul territorio nazionale». Nel *Dossier documentaire* del *Services du Conseil constitutionnel* si legge che *«considérer, de facto, la solidarité comme un délit, c'est renforcer le risque de fractures sociales, gravement mettre en péril la cohésion de la société et oublier que la fraternité est une valeur fondatrice de la République»*. Nel dossier citato, la parola "fraternità" è pronunziata solo una volta e al fine di evidenziarne i benefici in termini di ordine pubblico e coesione sociale. Questo approccio obsoleto riporta in auge l'antico binomio tra solidarietà/beneficenza e ordine pubblico. Malgrado questo vistoso limite, la sentenza della Corte costituzionale francese è stata salutata da molti intellettuali come una grande conquista del principio di fraternità. Ad esempio, V. Zagrebelsky, *Solidarietà e forza del diritto*, La Stampa, 9 luglio 2018: Va protetta la «libertà di aiutare gli altri per spirito umanitario, regolare o irregolare che sia il loro soggiorno sul territorio nazionale […] così ha parlato il Consiglio costituzionale francese, correggendo la legge che puniva il cosiddetto delitto di solidarietà verso i migranti. Non è dunque solo dal Vangelo che il principio deriva, ma da una norma di legge costituzionale, come quella che esprime il principio fondamentale di Fraternità, accanto a quelli di Libertà e Eguaglianza. La sintonia tra i doveri evangelici e quelli legali è evidente. La forza della legge si aggiunge a quella etica. La sentenza del Consiglio costituzionale francese non è solo di interesse per la Francia. La Costituzione italiana non menziona la fraternità, ma non dissimilmente impone alla Repubblica di garantire i diritti inviolabili dell'uomo e richiede a tutti l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà. Tutte le Costituzioni, nell'Europa di cui siamo parte, sono figlie non solo della tradizione cristiana, ma anche e soprattutto della gloriosa affermazione di libertà, eguaglianza e, appunto, fraternità che, a

La fraternità viene recepita nel secondo dopoguerra anche nelle Costituzioni di diversi Stati: «questo è specialmente il caso di paesi, soprattutto di quelli legati alla tradizione costituzionale francese. Nei casi più evidenti, il principio di fraternità è espresso direttamente, spesso in un preambolo. Questo è il caso di Haiti, Guinea Equatoriale, Benin e Camerun. Negli altri casi, molto più numerosi, la fraternità non è citata direttamente, ma è espressa dalla presenza di valori e principi correlati, quali la solidarietà, la giustizia sociale, lo Stato sociale, la dignità dell'uomo, la tolleranza o concetti simili».[101] Per tali ragioni, si è pure affermato che «l'idea di fraternità potrebbe ritenersi in qualche modo immanente all'evoluzione del costituzionalismo».[102] Anche la Carta araba dei diritti dell'uomo adottata il 15 settembre 1994 con risoluzione n. 5437 dal Consiglio della Lega degli Stati Arabi, entrata in vigore il 24 gennaio 2008, menziona il principio di fraternità sia nel preambolo sia all'art.1, come valore universale al quale deve ispirarsi il musulmano.[103]

I riconoscimenti giuridici, espliciti e impliciti, della idea di fraternità attestano, senza dubbio, una rinnovata sensibilità al valore della fraternità civica.

4.3. Se diamo uno sguardo all'ordinamento giuridico italiano possiamo osservare che la nostra Costituzione non reca, in verità, riferimenti espliciti alla fraternità sia perché il concetto giuridico di fraternità nella nostra tradizione giuridica è correlato al diritto privato della famiglia,[104] sia perché la mediazione tra i costituenti porta all'idea di impiegare la parola "solidarietà" prevista poi all'art.

---

partire dalla Rivoluzione francese, ha innervato la civiltà dell'Occidente europeo».

[101] C. Gonthier, *La fraternité comme valeur constitutionnelle cit.* Osserva questo Autore che la fraternità *«en Haïti deviendra un symbole de la lutte contre l'esclavage et pour l'indépendance nationale dès le début du XIXe siècle. Elle jouera le même rôle lors de la décolonisation de plusieurs pays africains après la Seconde Guerre mondiale. Plus récemment, elle incarnera la volonté de réconciliation et de reconstitution des communautés nationales à la suite de dures épreuves: on a qu'à penser au long chemin vers la paix et la stabilité au Cambodge. Ailleurs encore, on verra dans la fraternité ou la solidarité une manifestation de l'attachement du peuple aux traditions ancestrales ou aux valeurs religieuses»*: *ibidem*. La fraternità è richiamata testualmente anche nel Preambolo della *Constitución della República Federativa de Brasil*, 1988: *«Nosotros, representantes del pueblo brasileño, reunidos en Asamblea Nacional Constituyente para instituir un Estado Democrático, destinado a asegurar el ejercicio de los derechos sociales e individuales, la libertad, la seguridad, el bienestar, el desarrollo, la igualdad y la justicia como valores supremos de una sociedad fraterna, pluralista y sin prejuicios»*.

[102] V. Satta, *La fraternità interterritoriale nella Costituzione italiana in* A. Marzanati, A.Mattioni, *La fraternità come principio del diritto pubblico cit., p. 227*.

[103] La *Carta Araba* prevede: «I governi degli Stati membri della Lega degli Stati Arabi [...] nel perseguire i principi eterni di fratellanza ed eguaglianza tra gli esseri umani, stabiliti dalla Shari'ah islamica e dalle altre religioni rivelate [...] nel rispetto dell'identità nazionale degli Stati arabi e del loro sentimento di appartenere ad una comune civiltà, si propone di realizzare le seguenti finalità [...] Insegnare ad ogni persona umana negli Stati arabi la fierezza della propria identità, la lealtà al proprio paese, l'attaccamento alla propria terra, alla propria storia e al comune interesse, instillando in ogni persona una cultura di fratellanza umana, tolleranza ed apertura verso gli altri, in conformità con i principi e valori universali e con quelli proclamanti negli strumenti internazionali sui diritti umani».

[104] F. Pizzolato, P. Costa, *Principio di fraternità giuridica e modernità cit.*

2 della Costituzione.[105] Ma va detto che già nei primi commenti pubblicati nel 1948, era stata palesata dai giuristi la connessione tra la fraternità e la solidarietà recepita dall'art. 2 della Costituzione.[106] Ciò si spiega con il fatto che la parola "solidarietà" nel testo costituzionale abbraccia sia la solidarietà "verticale" (il cd. Welfare state) concernente le misure delle istituzioni pubbliche a favore dei cittadini (art. 3, comma 2), sia la solidarietà "orizzontale" o "fraterna" concernente «gli atti solidaristici che le persone (anche per il tramite delle formazioni sociali cui aderiscono) fraternamente si scambiano».[107] La nostra Costituzione accoglie, dunque, entrambe le accezioni di solidarietà, superando, come è stato osservato, i contrasti tra la solidarietà a favore dei deboli da parte dello Stato in attuazione di obiettivi di giustizia sociale e la solidarietà da parte di gruppi privati, laici o religiosi, in ossequio a «precetti ultraterreni di realizzazione del regno di Dio».[108]

La nostra Costituzione recepisce anche altri precetti giuridici potenzialmente idonei a veicolare il valore della fraternità: pensiamo alla recente sussidiarietà orizzontale, alla tutela della dignità, nonché al progresso spirituale della società (art. 4 della Costituzione), molto disatteso in epoca contemporanea dal mondo dell'arte e della cultura.

I concetti di sussidiarietà e di dignità meritano una riflessione aggiuntiva. Mentre la solidarietà in talune sue espressioni (alludiamo a quella verticale) valorizza, soprattutto, il mero aiuto alla persona bisognosa e in ragione di ciò è stata

[105] L'art. 2 recita: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale». L'art. 3, comma 2, stabilisce che «è compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese». Il concetto di solidarietà pubblica o paterna deriva dall'art. 3, comma 2, quello di solidarietà fraterna od orizzontale deriva dall'art. 2. Cfr. S. Galeotti, *Il valore delle solidarietà*, Diritto e Società, Esi, 1, 1996, pp. 10-11; G. Alpa, *Solidarietà*, Nuova giurisprudenza civile commentata, 1994, II, p. 372.

[106] A. Amorth, *La Costituzione Italiana, commento sistematico*, Milano 1948, p. 42. Anche La Pira era dello stesso avviso, cfr. F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità cit.*, p. 113; Idem, *Appunti sul principio di fraternità nell'ordinamento giuridico italiano*, in Rivista internazionale dei diritti dell'uomo, Vita e Pensiero, 2001, p. 762.

[107] S. La Porta, *Profili giuspubblicistici del commercio equo solidale* in A. Marzanati, A.Mattioni, *La fraternità come principio del diritto pubblico cit.*, p. 183. Questo Autore aggiunge: «è agevole riconoscere nell'azione delle organizzazioni di commercio equo solidale e nei relativi consumatori i tratti di questa fraternità intesa come una forma di solidarietà che interpella direttamente il comportamento individuale e lo responsabilizza della sorte dei fratelli» *ibidem*. Osserva giustamente Pizzolato che la stessa solidarietà verticale, a ben vedere, può essere recuperata in chiave fraterna se si accede all'idea che lo Stato è una comunità, è una formazione sociale prima di essere un apparato burocratico e autoritario: F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità cit.*, p. 182.

[108] D. Busnelli, *Il principio di solidarietà e l'attesa della povera gente oggi*, Persona e mercato, 2/2013, p.116 e segg. «Gli obiettivi di giustizia sociale non precludono gli imperativi cristiani di carità: i primi politicamente impegnati a porre riparo alle nefandezze della c.d. società naturale, dominata dagli echi dell'hobbesiano homo homini lupus; i secondi motivati, tutt'al contrario, dall'impegno morale di ristabilire l'armonia naturale di una società di persone create da Dio a sua immagine e somiglianza ponendosi alla ricerca di una conferma razionale del precetto cristiano di carità»: *ibidem*.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 44 27/05/2019 09:39:02

ritenuta distante dall'idea di fraternità, la sussidiarietà valorizza, in tutti i casi, l'autonomia e la responsabilità del singolo eventualmente bisognoso in quanto l'intervento in suo ausilio (*subsidium*) avviene solo e nei limiti in cui occorra.[109]

In questa prospettiva il soggetto bisognoso (a seconda dei casi, il singolo, la formazione sociale minore, etc.) non è assorbito (come accade nel collettivismo totalitario) e non è abbandonato a se stesso (come accade nel liberalismo individualista). La sussidiarietà nella sua essenza, come ha osservato Donati, è sussidiarietà relazionale la quale «consiste nell'aiutare l'altro a fare ciò che dovrebbe» e può svilupparsi in senso verticale, orizzontale o laterale, a seconda della natura dei problemi e dei soggetti in causa».[110] Questa nuova idea impatta anche nelle

[109] Il principio di sussidiarietà può veicolare potenzialmente i valori di fraternità. Afferma Pizzolato: «Nella Costituzione italiana il principio di sussidiarietà agisce come una specie di membrana che regola il dialogo e governa lo scambio tra il sistema dei comportamenti etici (e fraterni) e il sistema delle norme giuridiche e dell'azione istituzionale, graduando misura e forme del riconoscimento pubblico della fraternità. In questa prospettiva, il principio costituzionale di fraternità traduce l'idea che un ordinamento giuridico che voglia perseguire in modo democratico valori di solidarietà e obiettivi di lotta all'esclusione sociale, debba attingere a un serbatoio etico e, in questo senso, appoggiarsi all'infrastruttura sociale composta da comportamenti interpersonali di cura e di solidarietà orizzontale [...] la sussidiarietà va letta come il riconoscimento della strutturale, reciproca incompletezza tra società e istituzioni»: F. Pizzolato, *Fraternità trama delle istituzioni cit.*

[110] P. Donati, *I fondamenti della sussidiarietà*, www.sussidiarieta.net. L'art. 118 della Costituzione recepisce la sussidiarietà verticale (*primo comma*) e orizzontale (*quarto comma*). La sussidiarietà verticale regola le relazioni tra poteri pubblici, cioè tra diversi livelli di governo (Unione Europea, Stati membri, Regioni, Autonomie locali). La sussidiarietà verticale: «consente di individuare il livello istituzionale più adeguato allo svolgimento di una determinata funzione pubblica non solo in base al criterio della "vicinanza" ai cittadini del livello istituzionale, ma anche tenendo conto della capacità di ciascuno di tali livelli di soddisfare l'interesse generale [...]. La sussidiarietà verticale consente in tal modo l'allocazione delle funzioni pubbliche non sulla base di un'astratta geometria istituzionale, quanto piuttosto di un obiettivo concreto di crescita della persona e di difesa della sua dignità»: G. Arena, *Il Principio di sussidiarietà cit.* La sussidiarietà orizzontale concerne, invece, relazioni tra pubblici poteri e società civile: «Stato, Regioni, Comuni favoriscono l'autonoma iniziativa dei cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento di attività di interesse generale, sulla base del principio di sussidiarietà» (art. 118, comma 4, Cost.). Accanto alla sussidiarietà verticale (tra enti di governo) e orizzontale (tra enti di governo e società civile), «esiste un principio di sussidiarietà tra soggetti della società civile (tra famiglia e scuola, tra impresa e famiglie dei lavoratori, degli impiegati o dei clienti ecc.). Questa è la cosiddetta sussidiarietà laterale» P. Donati, *I fondamenti della sussidiarietà cit.* In questo ultimo caso, il principio di sussidiarietà opera a livello interpersonale e associativo ed indica la modalità con cui esercitare la solidarietà finalizzata «alla promozione (*empowerment*) delle persone oggetto di aiuto, in modo che diventino capaci di offrire alla comunità le loro capacità, per quanto limitate possano essere»: I. Colozzi, *Solidarietà e sussidiarietà. Una definizione dei concetti*, Treccani, 2012. La sussidiarietà orizzontale «declina la libertà/autonomia in responsabilità e la solidarietà in fraternità. Non a caso all'emersione della sussidiarietà orizzontale si è accompagnato un diffuso intervento legislativo di istituzionalizzazione di quelle forme di libertà di associazione e di iniziativa, anche economica, che si esprimono nella cosiddette organizzazioni *no profi*t. La sussidiarietà è in primo luogo un principio, carico di valenza assiologica, e non una mera tecnica procedurale di allocazione di funzioni di interesse generale, è una visione antropologica di tipo personalistico che promuove e rinsalda la coesione del tessuto comunitario vista come condizione dello sviluppo dell'individuo, non una partecipazione che ingeneri diritti pretesi a fronte di obbligazioni imposte. Sicché la solidarietà orizzontale, che è implicita già nel disegno originario della Costituzione, si coordina con i doveri di solidarietà

relazioni tra singolo e potere pubblico in quanto l'amministrare per sussidiarietà comporta che i cittadini non siano più separati e contrapposti rispetto al potere pubblico, non siano più soggetti passivi (cittadini amministrati, utenti o clienti) ma alleati per perseguire insieme la missione costituzionale della Repubblica.[111]

La nostra Costituzione recepisce anche un altro precetto fondamentale: quello della tutela della dignità umana. La dignità è oggetto di tutela anche all'art. 1 della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*. Recita detto articolo «tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti». A ben vedere la parola "dignità" non era presente nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e dei cittadini del 1789 la quale si limitava, invece, a prevedere: «gli uomini nascono e rimangono liberi e eguali nei diritti». Molti ordinamenti giuridici oggi proteggono e promuovono la dignità.[112] La parola "dignità" esprime un valore fondamentale della fraternità in quanto tocca il cuore dell'approccio relazionale: tra coloro i quali intercorre il legame di fraternità vi è un naturale riconoscimento di pari dignità. Pertanto, anche esseri tra loro molto diversi (per condizioni sociali, culturali, religiose, etc.) appartengono parimenti alla stessa famiglia universale e hanno pari dignità. In termini giuridici, ciò vuol dire avere uguali diritti fondamentali. Nella nostra prospettiva civica, ciò vuole dire avere anche uguali diritti ad accedere alle risorse necessarie per sviluppare il proprio potenziale interiore, a esercitare la cura del proprio Sé e a partecipare alla costruzione di una società migliore.

La dignità evoca la presa di coscienza di uno *status* ma anche la presa di coscienza di una condotta umana appropriata per proteggere e sviluppare il bene che è presente nell'uomo quale che sia la visione, laica o spirituale, della dignità. Questo bene da sviluppare nella nostra riflessione di ordine civico, è il Sé cooperatore, empatico e fraterno (cfr. cap. III, par. 7). Come ricorda Viola: «la dignità è qualcosa che insieme si ha e si deve conquistare, poiché bisogna divenire ciò che si è».[113]

---

politica, economica e sociale di cui all'art. 2 Cost., ed è anche condizione per quell'ideale partecipativo che l'art. 3 Cost., comma 2, pone a corollario del principio personalistico»: Cassazione civile, sez. I, *Sentenza 24-03-2014, n. 6833*.

[111] Cfr. G. Arena, *Il Principio di sussidiarietà cit.*

[112] Si pensi non solo alla Costituzione italiana approvata il 22 dicembre 1947, ma anche alla *Legge fondamentale* tedesca, approvata l'8 maggio 1949, alla *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* del 2000 e al recente *Trattato di Lisbon*a. All'origine della scelta dei costituenti tedeschi era, evidentissima, osserva Rodotà, «la volontà di reagire alla distruzione dell'umano e alla "morte di Dio" in un luogo simbolo di quella distruzione, Auschwitz, che avevano accompagnato l'esperienza nazista e avevano portato alla "perversione" dell'intero ordine giuridico. Si avvertiva il bisogno di una fondazione più solida. Da qui [...] la consapevolezza "della propria responsabilità davanti a Dio e agli uomini" dichiarata dal popolo tedesco nel Preambolo di quel testo»: *Ambito e fonti del biodiritto*, a cura di S. Rodotà, M. Tallacchini, Giuffrè, 2010, p. 173. La Costituzione italiana menziona esplicitamente la dignità in tre disposizioni: artt. 3, comma 1 ("pari dignità sociale" dei cittadini), 36, comma 1 ("un'esistenza libera e dignitosa") e 41, comma 2 ("dignità umana"). La Costituzione richiama, implicitamente, la dignità in numerosi altri articoli.

[113] F. Viola, *I volti della dignità,* AA.VV. *Colloqui sulla dignità umana* (Atti convegno internazionale, Palermo 2007), Aracne, 2008, p. 103. Osserva Viola: «Nel celebre discorso *De dignitate hominis*

Nella prospettiva cristiana, vi è il «dovere di ciascuno di portare a compimento la propria dignità, che a sua volta obbliga a rispettare la "donata" scintilla di dignità presente negli altri».[114]

Anche nella prospettiva laica si riconosce oggi che il richiamo alla sola solidarietà si è rivelato insufficiente e che occorre aggiungervi quello alla dignità. Rodotà ha osservato che «se la rivoluzione dell'eguaglianza era stato il connotato della modernità, la rivoluzione della dignità segna un tempo nuovo».[115] Occorre tornare, afferma il citato Autore, «alle parole della triade rivoluzionaria, eguaglianza, libertà e fraternità […] e questa non ha a che fare con i buoni sentimenti ma con una pratica sociale che favorisce i legami tra le persone. Non si tratta di ferri vecchi di una cultura politica defunta, ma di bussole imprescindibili. Alle quali aggiungerei un'altra parola-chiave fondamentale che è dignità».[116]

La dignità deve essere rispettata in tutte le nostre dimensioni vitali in quanto, come osservano Capra e Luisi, noi facciamo parte contemporaneamente di due comunità importanti: siamo tutti membri dell'umanità e apparteniamo tutti alla biosfera globale. Dobbiamo «comportarci in modo da non interferire con l'abilità propria della Natura di sostenere la rete della vita. Come membri della comunità umana il nostro comportamento deve riflettere il rispetto per la dignità umana ed i diritti fondamentali»[117] nelle dimensioni biologiche (ambiente sano e cibo sano) cognitive (diritto all'educazione e alla conoscenza, libertà di opinione e di espressione) e sociali (giustizia sociale e autodeterminazione).

Questa efficace prospettiva coglie l'urgenza di prendersi cura della propria dignità e di esprimere le ricchezze valoriali implicite nella condizione umana e nell'ambiente nel quale viviamo.

Chi riconosce il valore di pari dignità vede il mondo e le creature non come un *quid* suscettibile di strumentalizzazioni, rigetta la prospettiva predatoria per accogliere quella cooperativa ed empatica.[118] Sul piano formale questa visione è

Giovanni Pico della Mirandola da una parte, fonda la dignità umana sulla centralità ontologica dell'uomo nel mondo («Ti ho collocato al centro del mondo perché potessi così contemplare più comodamente tutto quanto è nel mondo») e, dall'altra, la collega all'uso della libertà («Non ti ho fatto del tutto né celeste né terreno, né mortale, né immortale perché tu possa plasmarti, libero artefice di te stesso, conforme a quel modello che ti sembrerà migliore»)»: *ibidem.*

[114] M. A. Glendon, *Il fondamento dei diritti umani: il lavoro incompiuto*, in P.G. Carozza - M. Cartabia, *Tradizioni in subbuglio*, Rubbettino, 2007.

[115] S. Rodotà, *Dignità: oggi è questa la parola-chiave*, Repubblica, 23 luglio 2013.

[116] *Ibidem*. «Oggi noi non diciamo più fraternità anche se la parola non mi dispiace affatto, diciamo solidarietà»: S. Rodotà, *Etica e diritto*, www.emsf.rai.it, 17 febbraio 1999.

[117] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, pp. 596-597.

[118] In termini filosofici, «può dirsi che la dignità dell'essere umano è un principio etico, per il quale la persona umana non deve mai essere trattata solo come un mezzo, ma sempre come un fine in sé: "gli esseri razionali stanno tutti sotto la legge secondo cui ognuno di essi deve trattare se stesso e ogni altro mai semplicemente come mezzo, bensì sempre insieme come fine in sé"(Kant). L'essere umano è, dunque, degno perché è fine in se stesso, con il conseguente divieto assoluto di ogni sua strumentalizzazione»: *La Dignità dell'uomo quale principio costituzionale*, a cura di M. Bellocci e P. Passaglia, Incontro trilaterale delle Corti costituzionali italiana, Spagnola e Portoghese,

accolta nel nostro ordinamento giuridico in adesione alla teoria personalista[119] seconda la quale il valore della dignità esige che la persona umana debba avere di per sé assoluto rispetto. Il principio personalista «pone come fine ultimo dell'organizzazione sociale lo sviluppo di ogni singola persona umana» (Corte costituzionale, *Sentenza n.167/1999*) e «preserva anche il "diritto ad essere se stesso", inteso come rispetto dell'immagine di partecipe alla vita associata, con le acquisizioni di idee ed esperienze, con le convinzioni ideologiche, religiose, morali e sociali che differenziano, ed al tempo stesso qualificano, l'individuo. L'identità personale costituisce quindi un bene per sé medesima, indipendentemente dalla condizione personale e sociale, dai pregi e dai difetti del soggetto» (Corte costituzionale, *Sentenza n.14/1994*).

Occorre aggiungere che negli ultimi decenni si è manifestato nella società civile anche il bisogno di innestare un cambiamento profondo nel cuore delle relazioni umane. Ciò è attestato dalla continua ricerca di percorsi istituzionali, anche giuridico-formali, idonei a veicolare valori sempre più collaborativi e meno gerarchici nelle modalità relazionali all'interno della società e nei confronti del potere pubblico. Si sono affacciate negli ultimi decenni le idee di: reciprocità, *welfare society*[120] o *community*, capacità di fare rete, coesione sociale, beni comuni, beni relazionali, sussidiarietà laterale, cooperazione sociale, etc. Cioè il valore della relazione umana collaborativa e paritaria, riflesso della dignità fraterna, comincia ad avere un peso crescente nel contesto sociale e nelle relazioni tra singolo, asso-

Roma, Palazzo della Consulta, 30 settembre 2007. Rodotà osserva giustamente che il principio di dignità «vieta di considerare la persona come mezzo, di strumentalizzarla. Con due ulteriori implicazioni: l'irriducibilità alla sola dimensione del mercato, in particolare per quanto riguarda il corpo come fonte di profitto; e il rispetto dell'autonomia della persona, che non può mai essere «strumento di scopi e oggetto di decisioni altrui [...]. La costruzione dell'*homo dignus* non può essere effettuata all'esterno della persona, ha davvero il suo fondamento *in interiore homine* [...] nell'antropologia moderna della persona, la dignità conduce all'autodeterminazione, che la Corte costituzionale ha qualificato come diritto fondamentale della persona»: S. Rodotà, *Dignità: oggi è questa la parola-chiave cit.*

[119] La Costituzione all'art. 2 consacra il principio personalista. L'art. 2 afferma che la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo: «Il senso e la portata di questa disposizione può ben comprendersi solo se si considera il clima storico-culturale dell'Assemblea Costituente, frutto dell'incontro (e dell'accordo) di tre diverse ispirazioni di pensiero: quello liberale, quello cattolico e quello socialista […]. L'art. 2 Cost. segna il definitivo superamento dell'impostazione statocentrica e, riconoscendo il primato della persona rispetto allo Stato, assume il principio personalista come punto fermo della regolazione del nuovo rapporto individuo-comunità statale»: S. Mangiameli, *Il contributo dell'esperienza costituzionale italiana alla dommatica europea della tutela dei diritti fondamentali*, www.giurcost.org.

[120] Nel sistema del *welfare society* «è l'intera società, e non solo lo Stato, che deve farsi carico del benessere dei suoi cittadini. Parallelamente a tale concetto, il principio di sussidiarietà circolare ha cominciato a fare capolino. Se è necessario che sia la società nel suo complesso a prendersi cura dei suoi cittadini in modo universalistico, è evidente che occorre mettere in interazione strategica le tre sfere di cui si compone l'intera società: la sfera dell'ente pubblico (stato, regioni, comuni, ecc.), la sfera delle imprese, ovvero la *business community*, e la sfera della società civile organizzata, (volontariato, associazioni di promozione sociale, cooperative sociali, organizzazioni non governative, fondazioni)»: S. Zamagni, *Dal welfare della delega al welfare della partecipazione*, www.ordosocialis.de.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 48 27/05/2019 09:39:02

ciazioni e potere pubblico (si parla di paradigma tripolare Stato, Mercato, società civile). Anche se questo trend è originato, in taluni casi, dalla crisi della finanza pubblica, esso esprime, comunque, un bisogno umano profondo di maggiore dignità nel senso che si vuole, non subire, ma costruire assieme ad altri la vita sociale, come dovrebbe accadere in una famiglia. In questo bisogno di dignità e di cooperazione possiamo intravedere sicuri germi di fraternità. Questo nuovo ma naturale bisogno relazionale si è manifestato anche in aree tradizionalmente permeate dall'individualismo, pensiamo alla rilevanza accordata al paradigma della reciprocità «nella disciplina dell'economia politica».[121]

In conclusione, possiamo affermare che malgrado l'assenza di uno statuto giuridico vero e proprio sulla fraternità e l'assenza nella nostra Costituzione di un richiamo esplicito al principio di fraternità, il nostro ordinamento non osta a una società animata da cooperazione fraterna. Anzi, si potrebbe affermare che la Costituzione italiana promuove e valorizza un percorso comportamentale costruttivo del cittadino verso una possibile società cooperativa e fraterna: «famiglia, città, scuola sono esempi importanti di "formazioni sociali" in cui la persona può ricevere una cura fraterna delle proprie fragilità; ma, successivamente, essa deve diventare, a propria volta, costruttrice di famiglia, di società e di città, e capace di istituire nuovi legami e nuove relazioni fraterne… l'uomo, generato e alimentato dalla fraternità, è chiamato a prendere parte alla costruzione di una città fraterna e la fraternità ricevuta a tramutarsi in fraternità istituente […]. L'ordinamento giuridico non può pertanto che promuovere le forme di questa restituzione da parte del cittadino, riconoscendo e valorizzando le dimensioni dell'impegno volontario e oblativo, ma anche esigendo, almeno in certa misura, l'assolvimento di doveri inderogabili di solidarietà sociale. Le dimensioni complementari del debito e del dono caratterizzano la cooperazione del cittadino alla costruzione della città fraterna».[122]

Relazioni umane di tipo cooperativo e non più fondate sulla separazione e la contrapposizione, relazioni che valorizzano l'interdipendenza anche tra pubblici poteri e cittadini, relazioni improntate alla pari dignità e alla reciproca collabora-

[121] «Le relazioni non strumentali sono state da sempre trascurate dagli economisti, poiché considerate non interessanti quando si studiano i mercati o i fenomeni tipicamente economici, che sarebbero caratterizzati dalla logica strumentale, quindi una logica antitetica a quella delle relazioni "genuine". Negli ultimi anni le cose stanno cambiando, e in economia sta facendo, lentamente ma decisamente, il suo ingresso il tema delle relazioni, poiché ci si è resi conto che anche nelle interazioni economiche la qualità dell'interazione intersoggettiva influenza scelte, individuali e collettive, e quindi la qualità dello sviluppo economico e civile. La parola chiave di questa attenzione per la dimensione relazionale oggi nelle scienze e prassi economiche, è il «bene relazionale [...] l'inserire i beni relazionali nelle analisi economiche produce importanti effetti in ambiti cruciali per la nostra qualità della vita: dalla misurazione della ricchezza nazionale, a quella della felicità, nel benessere soggettivo nei luoghi di lavoro, alla architettura delle città»: L. Bruni, *Beni relazionali, una nuova categoria nel discorso economico*, www.fabbricafilosofica.it. Cfr. S. Zamagni, *La svolta antropologica in economia: il ritorno della relazionalità*, www.fondazionebasso.it. Cfr*., infra*, cap. VI, par. 8.

[122] F. Pizzolato, *Fraternità trama delle istituzioni cit.*

zione e aiuto per il raggiungimento di obiettivi comuni, sono tutte compatibili e coerenti con il nostro quadro giuridico.[123]

Nell'ordinamento giuridico trova, quindi, piena legittimazione, come ha precisato la Corte costituzionale, tra i valori fondanti, l'idea dell'uomo *uti socius*, cioè l'idea del cittadino cooperatore.[124]

Ma le norme giuridiche possono veicolare concretamente queste manifestazioni umane, se, nel contempo, sono supportate da una educazione, tuttora assente, del cittadino alla conoscenza e alla pratica dei valori cooperativi, empatici e fraterni.[125] Siffatta educazione richiede la consapevolezza del proprio mondo interiore e dell'impatto che la propria vita esercita sugli altri, sul bene comune e sulla Creazione intera.[126] Questa educazione per noi necessaria, è, purtroppo, ancora ritenuta irrilevante, oppure, riservata alla religione, con la conseguenza che la nostra società non è abitata da una etica collettiva.[127] In assenza di questa educazione dedicata non pare possibile la transizione verso *l'homo homini frater*.

5. Riflessioni sulle comuni radici spirituali dei diversi progetti di riforma della società. Millenarismo, utopismo rivoluzionario e la riforma sociale mediante la trasformazione interiore

«Nel messaggio evangelico è implicito un contenuto politico e sociale che deve ad ogni costo realizzarsi nella storia»

5.1. Secondo molti studiosi, le aspirazioni alla fraternità avrebbero tutte origini religiose. Ha osservato, ad esempio, Morin che «le sorgenti di fraternità religiosa e le sorgenti di fraternità post-religiosa» hanno le stesse radici, «perché in un certo senso, l'ideale socialista è una forma laicizzata che deriva da queste origini religiose».[128] Ricorda Zoll che durante i moti del 1848, il termine fraternità era alquanto diffuso presso il movimento operaio allora emergente.[129] In riferimento al movimento operaio francese il «giovane Marx affermava entusiasta, così

[123] G. Arena, *Il Principio di sussidiarietà cit.*

[124] Corte costituzionale, sentenza n. 75/1992.

[125] Si è giustamente osservato che la pratica dei doveri moralizza la Costituzione e giuridicizza l'etica. Ma in assenza di un orientamento etico la solidarietà non può convertirsi in fraternità, così R. Ruggeri, *Doveri fondamentali, etica repubblicana, teoria della Costituzione*, in *I doveri costituzionali: la prospettiva del giudice delle leggi*, a cura di R. Balduzzi, M. Cavino, E. Grosso e J. Luther, Giappichelli, p. 558.

[126] Bruno E. G. Fuoco, *Verso una nuova educazione civica,* Scienza e conoscenza, 1 gennaio 2016, www.scienzaeconoscenza.it

[127] U. Galimberti*, Riflessioni sull'etica collettiva*, Intervento a Taviano (Le), 31 agosto 2009, youtube. Secondo questo Autore la coscienza media del cristiano, a causa di una certa impostazione religiosa, non ha interiorizzato come peccato la lesione del bene comune, ritenendo rilevante per la salvezza della sua anima i soli peccati individuali. Tutto ciò comporta, secondo questo Autore, l'assenza di una etica collettiva.

[128] E. Morin, *Ripensare la politica*, www.indire.it

[129] R. Zoll, *Solidarietà cit.*

come avrebbe fatto poco dopo Engels: "La fratellanza degli uomini tra di essi non è una frase, ma una realtà" […]. Alcuni anni più tardi, però, Marx ed Engels cominceranno a sviluppare la loro critica nei confronti dell'indifferenziazione del concetto di fraternità (definendola) "comoda astrazione dalle contrapposizioni di classe"».[130] Infatti, il «vincolo che deve legare gli appartenenti alla classe dei lavoratori, a partire dalla I[a] Internazionale, viene ridefinito come solidarietà, intendendo un rapporto nella classe […]. Fu almeno da parte di Marx una svolta voluta e consapevole. Il significato della sua solidarietà attingeva a Fourier, proprio perché in questo caso essa era priva di echi rispetto a fraternità, al suo universalismo, alla sua generalità».[131]

Occorre qui dare atto che ancor prima del movimento rivoluzionario francese, la storia aveva registrato precedenti tentativi di applicare il concetto di "fraternità" in ambito sociale: a partire dall'anno mille, osserva uno studioso, «moltissimi movimenti religiosi propongono in polemica con la Chiesa, il tentativo di recuperare l'annunzio evangelico nella sua autenticità, la comunità ecclesiale nella sua originaria purezza. Perciò vi hanno un ruolo tanto forte la povertà […] lo spirito (in Gioacchino da Fiore e in tutta la corrente spirituale) e il laicato […]. È il tentativo di riprendere la costruzione iniziata dal Cristo, la società di giustizia e fraterna, la società fraterna che contiene al più alto grado la società di giustizia».[132]

Tra questi movimenti dobbiamo annoverare, a prescindere dalla bontà o meno delle relative idee, due esperienze: il movimento degli Ussiti, seguaci dei teologo boemo Jan Hus (prima metà del 1400) e il movimento di Thomas Münzer legato alle guerre contadine degli anni 1524-1526, nel periodo noto tra gli storici come rivoluzione dell'uomo comune. Quest'ultima esperienza toccò principalmente la Germania meridionale e poi anche alcune aree geografiche limitrofe. Münzer riformatore protestante a sfondo sociale, in aperto contrasto con Lutero, intendeva ripristinare il «cristianesimo da lui ritenuto originario e più autentico e promuoveva comunità fraterne sulla base di un presunto diritto divino ancorato direttamente al Vangelo: "ci siamo chiamati l'un l'altro fratelli cristiani", dicevano di sé i contadini insorti».[133]

In questo periodo storico, l'idea di fraternità entra nella vita sociale grazie all'incontro, forse il primo, ma non l'ultimo, tra il millenarismo religioso[134] e l'u-

[130] *Ibidem*.

[131] M. Salvati, *Solidarietà: una scheda storica*, www.fondazionebasso.it; A. Lay, *Un'etica per la classe: dalla fraternità universale alla solidarietà operaia*, Rivista di storia contemporanea, n. 3/1989, p. 320.

[132] A. Colombo, *Etica e società di giustizia*, a cura di L. Tundo, Dedalo, 2001, p. 26 e segg. Cfr. Idem, *L'utopia: rifondazione di un'idea e di una storia*, Dedalo, 1997, p. 166 e segg.

[133] R. Zoll, *Solidarietà cit.*

[134] Il termine *millenarismo* «è stato coniato per designare la credenza, diffusasi fra le prime comunità cristiane, nell'imminente avvento del Regno di Cristo in Terra, riservato ai giusti e, secondo una tradizione consolidata, destinato a durare mille anni. Progressivamente l'area semantica del termine millenarismo si è dilatata fino a comprendere ogni movimento di protesta che sia anima-

topismo politico-rivoluzionario, come ha illustrato nei suoi studi Mannheim.[135] Entrambi i succitati movimenti (religioso il primo, laico il secondo) preconizzano l'arrivo sulla Terra di un nuovo Regno di giustizia, di pace e vita fraterna, anche se su basi diverse. Osserva Mannheim: «Un momento decisivo nella storia moderna fu quello in cui il millenarismo unì le proprie forze alle esigenze degli strati oppressi della società. L'idea stessa della nascita di un regno millenario sulla Terra aveva sempre contenuto una tendenza rivoluzionaria, e la Chiesa fece quindi ogni sforzo per paralizzare questa idea trascendente.[136] Negli Hussiti e poi in Thomas Münzer queste idee si trasformarono in movimenti attivi di determinati strati sociali. Le aspirazioni profonde presero all'improvviso un aspetto terreno. Si capì, cioè, che esse erano realizzabili, "qui" ed "ora". La "spiritualizzazione della politica" fece allora, si può dire, la sua comparsa nella storia […]. L'origine di tale spirituale tensione coincideva, nondimeno, con l'emergere della mentalità utopica che ebbe origini negli strati oppressi della società. È a questo punto che ha inizio la politica nel suo significato moderno, ove per politica s'intenda un più o meno consapevole concorso di tutti i gruppi sociali alla realizzazione di certi scopi terreni».[137] L'esperienza appena citata finì tragicamente, come è noto, ma le aspirazioni relative all'attesa di una società ideale da realizzare qui sulla Terra continueranno ad agitare le coscienze anche nei secoli successivi.

Famosa sarà la frase di Mirabeau inneggiante alla fraternità universale: *«La liberté générale bannira du monde entier les absurdes oppressions qui accablent les hommes et fera renaître une fraternité universelle, sans laquelle tous les avantages publics et individuels sont si douteux et si précaires»*.[138] Famose saranno le parole di un noto esponente dell'utopismo ottocentesco: *«La fin de l'antique civilisation est venue; sous un nouveau Soleil, la face de la Terre va se renouveler […]. Alors grands et petits, savants et ignorants, riches et pauvres, s'uniront dans une fraternité ineffable; et, tous ensemble, chantant un hymne nouveau, relèveront ton autel, Dieu de liberté et d'égalité!»*.[139] Pensiamo anche alle parole (tra le quali «i mendicanti saranno fratelli dei principi») contenute nell'*Inno alla Gioia* composto da Friedrich von Schiller nel 1785, inserite da Ludwig van Beethoven nel quarto movimento della sua *Nona sinfonia* e adottate quale inno dell'Unione Europea, anche se nella sola versione musicale.[140]

---

to dalla fede in una età futura […] nella quale regnerà sovrana la giustizia e tutti i mali inerenti alla condizione umana saranno eliminati»: L. Pellicani, *Millenarismo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, 1996. Le diverse interpretazioni relative al significato del periodo dei "mille anni" si appuntano sul testo dell'*Apocalisse* di San Giovanni.

[135] K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, il Mulino, 1970.

[136] La Chiesa prese le distanze sia in termini dottrinari che di azione concreta «nei confronti del millenarismo, presentando il Regno di Dio come una rivoluzione puramente spirituale, una *renovatio in interiore homine*»: L. Pellicani, *Millenarismo cit.*

[137] *Ibidem*. Cfr. F. Engels, *La guerra dei contadini in Germania*, Edizioni Rinascita, 1949.

[138] *Œuvres de Mirabeau*, Tome I, Paris, 1834, p. 196.

[139] M. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, Paris, 1841, pp. 312-313.

[140] Si legge nel sito istituzionale dell'Unione europea: «L'*Inno* simbolizza non solo l'Unione europea, ma anche l'Europa in generale. L'*Inno alla gioia* esprime la visione idealistica di Schiller sullo

Peraltro, alcuni studiosi hanno evidenziato che lo stesso giacobinismo, in effetti, fu una specifica forma politica del millenarismo il quale ebbe un certo ruolo pure nel puritanesimo inglese e americano. Però, «mentre il progetto puritano di edificare la Nuova Gerusalemme aveva suscitato nelle *élites* inglesi una tenace avversione per la rivoluzione in quanto tale, il Terrore generò una tradizione ideologica che si sviluppò sino a diventare una delle principali forze dell'età moderna. In effetti, si può senz'altro dire che, con il grido di guerra lanciato dai giacobini contro i Troni e gli Altari («prima grandi catastrofi, poi la felicità universale!) inizia ufficialmente l'epoca dominata dal *desiderio rivoluzionario di realizzare il Regno di Dio*».[141] Questo desiderio rivoluzionario, secondo Schlegel, che aveva peraltro coniato tale espressione, costituisce «il punto elastico della cultura progressiva e il principio della storia moderna. Ciò che in essa non ha nessuna relazione con il regno di Dio ha un valore secondario».[142]

Anche «il terzo grande esperimento totalitario del XX secolo, quello della Cina comunista» si è osservato, «affonda le sue radici ideologiche nella tradizione millenaristica».[143]

La componente spirituale presente nelle aspirazioni politiche tese alla realizzazione di una società giusta e fraterna è stata ammessa anche da Maritain il quale ha riconosciuto un filo cristiano che lega, in un certo qual modo, Rivoluzione Francese, il movimento dei puritani in America[144] e il movimento comunista in Russia: «La questione non verte sul cristianesimo come credo religioso e come via alla vita terrena, ma sul cristianesimo come lievito della vita sociale e politica dei popoli e come apportatore agli uomini di speranza terrena […] come energia storica che opera nel mondo. Non è stato concesso a dei credenti integralmente fedeli al dogma cattolico, ma bensì a dei razionalisti, di proclamare in Francia i diritti dell'uomo e del cittadino, a dei puritani di dare in America l'ultimo colpo allo schiavismo, a dei comunisti atei di abolire in Russia l'assolutismo del profitto privato […]. Lo sforzo per riscattare il lavoro e l'uomo dal dominio del denaro procede tuttavia da correnti introdotte dal *Vangelo*».[145]

---

sviluppo di un legame di fratellanza fra gli uomini, visione condivisa da Beethoven. Nel 1972 il Consiglio d'Europa ha adottato il tema dell'*Inno alla gioia* di Beethoven come proprio inno. Nel 1985 è stato adottato dai Capi di Stato e di governo dei paesi membri come inno ufficiale dell'Unione europea. Senza parole, con il linguaggio universale della musica, questo inno esprime gli ideali di libertà, pace e solidarietà perseguiti dall'Europa» (www europa.eu).

[141] L. Pellicani, *Millenarismo cit.*

[142] F. Schlegel, *Frammenti critici e scritti di estetica*, citato da U. Galimberti, *Psiche e Techne*, Feltrinelli, 2004, p. 290.

[143] L. Pellicani, *Millenarismo cit.* Nello stesso senso, *Millenarismo*, in *Dizionario di storia*, 2010, Treccani; N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Comunità, 1965, p. 342 e segg.

[144] Il puritanesimo si sviluppò dapprima in Inghilterra, tra il 1500 e il 1600, e poi in America. I puritani propugnavano una visione rigorista della Chiesa Anglicana.

[145] J. Maritain, *Cristianesimo e Democrazia*, Vita e Pensiero, 1977, p. 31 e segg. Osserva Baggio che a ben vedere il trittico rivoluzionario, «nella sua espressione politica, è piuttosto la creazione collettiva di un'epoca, troviamo i tre principi nelle opere di alcuni Autori cattolici a partire dal

Non stupisce l'affermazione del famoso storico Ernst Bloch secondo il quale «la rivoluzione francese è evento cristiano per eccellenza»[146] in quanto nel messaggio evangelico, come osserva Maritain, «è implicito un contenuto politico e sociale che deve ad ogni costo realizzarsi nella storia».[147]

Alcuni studiosi, indagando sulle citate radici religiose, hanno rilevato che i due grandi principi etici della età moderna e dei progetti politici più importanti, cioè l'idea di una società giusta e fraterna, ricavano le loro origini, rispettivamente, la giustizia dal "messianismo ebraico", la fraternità "dall'annunzio evangelico".[148] In questo passato, si è detto, troviamo anche le radici dell'idea etica-politica del cosmopolitismo intesa come associazione pacifica e armoniosa tra i popoli.[149]

Anche Mazzini, il quale poneva un chiaro distinguo tra sentimento religioso e istituzioni religiose, aveva affermato: «Io non conosco, parlando storicamente, una sola conquista dello spirito umano, un solo passo importante mosso sulla via di perfezionamento della società umana, che non abbia radici in una forte credenza religiosa».[150] In questa prospettiva si è pure rilevato che «il Risorgimento fu sostenuto da un forte spirito religioso che ebbe quale suo tratto distintivo la devozione all'ideale della libertà. Senza esagerazioni retoriche si può, anzi, si deve affermare che lo spirito religioso diede al Risorgimento il suo alto valore ideale.

Seicento […] sono dunque i cristiani ad immettere nel circuito della cultura europea i principi del trittico. La successiva operazione degli illuministi è molto semplice: recepiscono tali principi, ma li strappano dal cristianesimo»: A. M. Baggio, *L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni cit.* Baggio segnala tra i contributi rilevanti anche quello offerto «da François Fénelon, nelle sue Avventure di Telemaco, che ebbero grande diffusione nel Settecento […]. Così Fénelon descriveva gli abitanti della mitica Bétique: «Vivono tutti insieme senza dividere le terre, ogni famiglia è governata dal proprio capo, che ne è l'autentico re […] tutti i beni sono in comune […] così, non hanno affatto interessi da sostenere gli uni contro gli altri, e si amano tutti di un amore fraterno che niente offusca. È la soppressione delle vane ricchezze e dei piaceri fallaci, che conserva loro questa pace, questa unione e questa libertà. Essi sono tutti liberi e tutti uguali». Il prestigio di Fénelon trasmette lungo il Settecento questa combinazione di principi che costituisce una vera e propria bomba ad orologeria, destinata a scoppiare nell'epoca successiva: è infatti una formula che fa intravedere la possibilità di un diverso ordine sociale, organizzato dal basso»: *ibidem*. Nella stessa direzione si è affermato che *«les notions de liberté, d'égalité et de fraternité sont associées par Fénelon vers la fin du XVIIe siècle, elles se répandent largement au siècle des Lumières pour finalement devenir une devise de la Révolution française»:* O. Inkova, *Justice, Liberté, Égalité, Fraternité cit.*, p. 3.

[146] E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, 1980, p. 6. La citazione è tratta da G. Lettieri, *Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo* in A. Zambarbieri e G. Otranto, *Cristianesimo e democrazia*, Edipuglia, 2011.

[147] J. Maritain, *Cristianesimo e Democrazia cit.*, p. 31 e segg.

[148] A. Colombo, *Il processo cosmopolitico, le sue radici stoiche e religiose*, in *Cosmopolitismo contemporaneo: moralità, politica, economia*, a cura di L. Tundo Ferente, Morlacchi, 2009, p. 29.

[149] *Ibidem*. La storia del cosmopolitismo genericamente inteso «ha origini antiche. Una storia che parte fin dagli albori della filosofia e della civiltà occidentale: la Grecia del vi secolo prima di Cristo. Quando il termine *kosmos* indicava un tutto ordinato universale e per tutti, come voleva già Eraclito, senza arrivare ad attribuirgli però alcun significato etico-politico»: *Cosmopolitismo*, in *Enciclopedia Treccani*.

[150] G. Mazzini, *I sistemi e la democrazia. Pensieri*. Citazione da M. Viroli, *La dimensione religiosa del risorgimento cit.*

Negare la sua presenza sarebbe, per tacer d'altro, un grave errore storico».[151]

D'altronde, «ogni rivoluzione è un evento cristiano» ha detto Galimberti in quanto si alimenta del tempo escatologico, «dei nuovi cieli e della nuova Terra» che il cristianesimo per primo ha introdotto in Occidente[152]: «la tradizione giudaico-cristiana introduce nella cultura occidentale una figura del tempo assolutamente imprevista dalla cultura greca. Si tratta del tempo "escatologico" dove alla fine (*éschaton*) si realizza quello che all'inizio era stato annunciato… il tempo escatologico iscrive la temporalità in un "disegno" che va dall'origine alla fine del mondo. Quando è iscritto in un disegno, il tempo acquista un "senso", e quando il tempo è fornito di senso, nasce la "storia"; il cristianesimo, annunciando all'uomo una sopravvivenza ultraterrena, ha immesso nella cultura occidentale una enorme carica ottimistica investita sul futuro… il futuro è salvezza».[153]

A ben vedere, anche l'idea di progresso «secondo una interpretazione largamente accettata rappresenta una visione secolarizzata della fede cristiana nella Provvidenza. Il mondo antico aveva una visione ciclica della storia, mentre la cristianità le diede una direzione chiaramente definita, dalla caduta dell'uomo alla sua definitiva redenzione».[154]

In definitiva, diversi progetti politici di riforma della società hanno nelle loro radici componenti di natura religiosa in senso lato, come osservato da molti studiosi, ferma restando la necessità di precisare che dette componenti non concernono il riconoscimento del ruolo delle Istituzioni religiose o la condivisione di metodi spirituali, ma l'aspirazione, lo slancio, il sacrificio, cioè energie di mente e di cuore per realizzare mediante riforme economiche e sociali, pacifiche o violente (a seconda dei casi), un modello di collettività entrato nell'orizzonte della coscienza umana in quanto annunziato e legittimato nei Testi sacri. Lo stesso giudice amministrativo italiano ha osservato che «spingendo lo sguardo oltre la superficie, si individua un filo che collega tra di loro la rivoluzione cristiana di duemila anni fa, l'affermarsi in Europa del *habeas cor-*

[151] M. Viroli, *La dimensione religiosa del risorgimento cit.* «Per quanto possa sembrare inverosimile, lo spirito più religioso del Risorgimento fu forse Garibaldi, l'acerrimo nemico del papato e del clero [...] accolse il contenuto morale del cristianesimo rifiutandone però completamente dogmi, riti e politica della Chiesa cattolica. Quando andò per la prima volta a Roma, nel 1825, scrisse: «capitale del mondo [...] culla di quella santa religione di cui i primi apostoli furono i maestri delle nazioni, gli emancipatori dei popoli, ma i cui successori degeneri, imbastarditi, mercanti, veri flagelli dell'Italia hanno venduto allo straniero». Distingueva benissimo fra preti e preti, tant'è vero che di don Giovanni Verità, parroco di Modigliana, che lo aiutò a salvarsi in Toscana dopo la caduta dalla Repubblica Romana e il fallito tentativo di raggiungere Venezia, scrisse che era «un vero sacerdote di Cristo e qui per Cristo intendo l'uomo virtuoso e legislatore, non quel Cristo fatto Dio dai preti, e che se ne servono per coprire la fallacia della loro esistenza»»: *ibidem*.

[152] U. Galimberti, *Idee: il Catalogo è questo*, Feltrinelli, 1999, p. 221 e segg.

[153] Idem, *Disegnare il tempo. Storia occidentale di un enigma*, in *Repubblica*, 4 Luglio 2010.

[154] Ne prende atto con rilievi critici C. Lasch, *Il paradiso in Terra. Il progresso e la sua critica*, Feltrinelli, 1992, p. 35.

pus, gli stessi elementi cardine dell'illuminismo (che pure storicamente si pose in vivace contrasto con la religione), cioè la libertà e la dignità di ogni uomo, la dichiarazione dei diritti dell'uomo e infine la stessa laicità dello Stato moderno; tutti i fenomeni storici indicati si fondano in modo significativo - anche se certamente non in via esclusiva - sulla concezione cristiana del mondo. È stato acutamente osservato che il noto *liberté, égalité, fraternité* costituisce un motto agevolmente condivisibile da un cristiano, sia pure con l'ovvia accentuazione del terzo termine. In sostanza, non appare azzardato affermare che, attraverso i tortuosi e accidentati percorsi della storia europea, la laicità dello Stato moderno sia stata faticosamente conquistata anche (certamente non solo) in riferimento più o meno consapevole ai valori fondanti del cristianesimo; ciò spiega come molti giuristi di fede cristiana siano stati in Europa e in Italia tra i più strenui assertori della laicità dello Stato».[155]

5.2. Le comuni radici delle diverse progettualità sociali dovrebbero farci riflettere, osserva Morin, sulla necessità di superare la contrapposizione tra religione e cultura laica: «l'opposizione virulenta che c'è stata tra la religione e la laicità, oggi può essere superata […] bisogna rendersi conto che gli spiriti laici, umanisti, hanno una fede, cioè credono in alcuni valori, la fraternità, l'amore, la solidarietà […]. Per quanto riguarda le religioni, dobbiamo capire che tutte le grandi religioni che hanno un origine universale, hanno questo fondo di fraternità comune che è anche il nostro e dunque un fondo religioso comune anche per le persone senza Dio cioè senza rivelazione. Certo le religioni portano in sé una contraddizione […] devono imparare ad essere tolleranti per la necessità interna di capire l'alterità. E le persone che non sono religiose devono essere anch'esse tolleranti ciò significa che anche noi possiamo unirci su questo fondo di tolleranza e nel compito dell'umanità planetaria […] penso che tutto ciò dovrebbe essere capito senza per questo cercare l'omogeneità, possiamo capirci e partire da queste sorgenti comuni».[156]

Questo avvicinamento tra aspirazioni religiose e laiche diventa più fattibile se abbandoniamo «il pensiero ideologico, sempre semplificante, sempre dualistico e bisognoso di un nemico; è l'ora invece di guardare alla realtà rispettando la sua complessità».[157]

Ad avviso di molti, forse, un primo avvicinamento pacifico e silenzioso inizia ad intravedersi, soprattutto, tra aspirazioni spirituali, aspirazioni al cambiamento sociale e visione scientifica della vita. Ad esempio, due scienziati, Capra e Luisi, osservano che la crescente spiritualità laica è coerente con la visione sistemica della vita: «l'esperienza spirituale è un'esperienza umana molto più ampia e più basilare rispetto all'esperienza religiosa. Ha due dimensioni: una rivolta verso

[155] Tribunale amministrativo regionale per il Veneto, *Sentenza, 22-03-2005, n.1110.*
[156] E. Morin, *Ripensare la politica cit.*
[157] A. M. Baggio, *La fraternità: una sfida politica cit.*

l'interno e l'altra rivolta verso l'esterno, che abbraccia il mondo e gli altri esseri umani […] quando si dice che scienziati come Einstein o Bohr erano anime spirituali, si intende che essi avevano un forte desiderio di avvicinarsi, o forse addirittura di identificarsi, con i misteri del cosmo. D'altra parte, quando diciamo che persone come Gandhi o Martin Luther King sono guide spirituali, vogliamo dire che esprimevano con la loro esistenza i più alti ideali di un'umanità migliore. In questi casi c'è l'unione delle due dimensioni, interna ed esterna, della spiritualità, e possiamo parlare di "spiritualità laica", un modo di essere spirituali senza la necessità di appartenere ad una particolare religione. La spiritualità, intesa in questo senso ampio, non ha alcun motivo di conflitto con la scienza. Anzi, è pienamente coerente con la visione sistemica della vita».[158]

Questo avvicinamento appare fattibile in quanto l'aspirazione spirituale alla quale alludiamo si esprime anche al di fuori delle istituzioni religiose e dei luoghi religiosi. Vi è la consapevolezza, sempre più crescente in una parte della società, che il cambiamento individuale autentico possa recare importanti benefici anche sociali. Gandhi ne è stato un grande esempio. Non vogliamo sminuire il ruolo delle istituzioni religiose e di quelle politiche (soggetti estranei al nostro lavoro), ma vogliamo sottolineare che l'aspirazione spirituale in esame cerca di incarnarsi in stili di vita benefici, nel pubblico e nel privato, scevri da desideri di potere sugli altri, da logiche di appartenenza o di latente primazia, da logiche implicanti tutte la "separatività". Una parte della umanità, bisogna prenderne atto, oggi coltiva questi sentimenti dai risvolti profondamente civici, esprimendo una tendenza pacifica verso un cosmopolitismo fraterno, verso una fraternità universale.

Queste aspirazioni non coltivano più «il desiderio rivoluzionario di realizzare il Regno di Dio», ma l'idea più coraggiosa e altruista, quella della trasformazione interiore, che come nota Morin, è più ricca dell'idea di rivoluzione, in quanto «ne conserva il carattere radicale, ma la lega alla conservazione della vita, delle culture […]. Oggi tutto dev'essere ripensato. Tutto deve ricominciare. E in effetti tutto è ricominciato, senza che lo si sappia […] esiste già, su tutti i continenti, un fermento creativo, una moltitudine di iniziative locali che vanno nella direzione della rigenerazione economica o sociale o politica o cognitiva o educativa o etica o di stili di vita».[159]

Queste aspirazioni spirituali, ancorché corroborate da differenziate metodologie spirituali, non si pongono automaticamente in alternativa o in conflitto con le religioni tradizionali. Anche se, osserva Rifkin, «numerosi sondaggi indicano uno spostamento generazionale verso il divino, con le giovani generazioni dei paesi industrializzati che voltano le spalle alla religiosità istituzionalizzata, a favore di una ricerca spirituale personale, incarnata nella natura ed

[158] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit*., pp. 350-351.
[159] E. Morin, *Elogio della metamorfosi*, La Stampa, 14 gennaio 2010.

empatica nelle espressioni».[160]

Anche ad avviso di Laszlo, «in effetti si registra una crescita di attenzione verso la spiritualità, non la religiosità, quanto proprio la spiritualità, il che è diverso. Ogni religione è dottrinale, il fedele deve seguire gli insegnamenti della propria chiesa. La spiritualità invece è sviluppo interiore, nella sua essenza. Il buon religioso è profondamente spirituale, ma non tutti sono buoni religiosi. La religiosità può esistere senza spiritualità e la spiritualità può esistere senza religiosità. In ogni caso, la vera spiritualità è oggi più potente, cresce tra la gente inducendo molti a cercare dentro se stessi, a capire il proprio compito in questo mondo in cambiamento».[161]

La spiritualità, precisano Boff e Hathaway, è diversa anche dalla teologia: «la teologia lavora con concetti e pensa in termini di concetti; la spiritualità esperisce emozioni profonde […] emerge allorché dalla testa passiamo al cuore, la spiritualità non è pensare Dio nel cosmo, è esperire Dio in tutte le cose».[162]

In conclusione, occorre prendere atto che, oltre alle forme di religiosità tradizionali e alle modalità di impegno politico tradizionale, evidentemente necessari, è presente un afflato spirituale planetario che tende a confluire soprattutto, in progetti di cambiamento dei propri comportamenti quotidiani, in stili di vita attenti all'impatto, civico e sociale, provocato dal proprio modo di vivere. In questo nuovo afflato si possono rinvenire forse le antiche dottrine secondo le quali la società fraterna e giusta può realizzarsi sulla Terra, se contestualmente si lavora in questa direzione nella propria vita interiore e nei propri comportamenti. La via della trasformazione, per molti, ha preso il posto dell'utopismo rivoluzionario: non si cerca più di voler realizzare nella società, a qualunque costo, quelle qualità che non si possiedono interiormente. Moltissimi ci hanno provato anche con la violenza e, naturalmente, non ci sono mai riusciti.[163] Dovremmo, in effetti, sempre chiederci se coloro che possiedono l'abilità a infiammare sulla scena politica le pulsioni altrui, possiedono anche la capacità progettuale e trasformativa della propria materia individuale (cfr. cap. VI, par.11), ovvero se hanno realizzato nei propri comportamenti quei valori che si prefiggono di realizzare all'esterno.

---

[160] J. Rifkin, *op. cit*., p. 159. Questo Autore osserva che «nell'era dell'empatia è inevitabile che la spiritualità sostituisca la religiosità. La spiritualità è un viaggio di scoperta strettamente personale, nel quale l'esperienza incarnata, come regola generale, diventa la guida per creare connessioni, e l'empatia lo strumento per promuovere la trascendenza»: *ibidem.* Cfr. su questo tema: C. Simon-Belli, *Costruire la Pace cit., pp.128-129*.

[161] E. Laszlo, *Tu puoi cambiare il mondo*, Riza, 2002.

[162] L. Boff - M. Hathaway, *op. cit*., pp. 559-560.

[163] Per un'approfondita riflessione "sull'interazione virtuosa" tra azione politica e impegno spirituale, cfr. C. Simon-Belli, *Costruire la Pace cit.,* p.140 e segg.

6. Le diverse percezioni valoriali della fraternità nel corso della storia. Dalle fraternità parziali alla fraternità universale

«La fraternità è una parola difficile in quanto la percezione del suo contenuto, tutto sommato, non dipende dalla cultura intellettuale posseduta o dalla religione professata, ma dalla sensibilità individuale maturata»

6.1. La parola fraternità ha assunto molteplici significati nell'esperienza umana e differenti contenuti valoriali. Ad esempio, può individuare il solo dato formale e giuridico dei legami di sangue; può evocare qualità umane e relazionali (affetto, sostegno, cooperazione, etc.) che intercorrono solo tra persone della stessa famiglia o tra amici; può designare le relazioni umane all'interno di determinate aggregazioni perseguenti valori condivisi (vicinato, corporazioni, comunità, popolo); può designare un principio ispiratore di un modello di vita collettiva, etc.

Il breve *excursus* storico svolto nelle pagine precedenti ci permette di osservare che la fraternità quale modello relazionale, se pur con diversi contenuti valoriali, si è estesa dai nuclei familiari anche a persone estranee ai legami di sangue e cioè alle comunità di vicinato, poi ai corpi intermedi (corporazioni, associazioni, etc.). In seguito, la fraternità è stata oggetto, per un brevissimo tempo, di un programma politico, lambendo in Francia l'organizzazione della intera collettività (relazione diretta tra i cittadini e lo Stato) per entrare formalmente nell'ordinamento giuridico francese, nell'accezione sostanziale di solidarietà verticale. La fraternità, ancorché sia stata, quasi subito, emarginata come categoria politica, ha generato, comunque, due grandi forze: l'impulso alla solidarietà e la maggiore consapevolezza della dignità umana anche da parte delle popolazioni più deboli e maltrattate, come ha dimostrato l'esperienza del millenarismo e dell'utopismo. La fraternità, scrive giustamente Le Goff, *«est à la base de tout l'édifice du droit social, malgré son modeste statut dans la devise républicaine»*.[164]

In altre parole, l'ideale di fraternità ha generato o, se si vuole, ha sollecitato sul piano coscienziale sia la solidarietà, intesa da taluni in una accezione restrittiva come relazione verticistica dall'alto al basso, e sia il bisogno di dignità, inteso da taluni come lotta sociale dal basso verso l'alto, oppure, come lotta di indipendenza rispetto all'oppressore».[165]

Nel cuore dell'Ottocento, in effetti, sono emersi afflati di fraternità transna-

[164] J. Le Goff, *La fraternité, une contre-culture? Le droit à la fraternité n'existe pas*, Revue Projet n.329/2012, www.ceras-projet.org.

[165] Quest'ultima prospettiva si attaglia, ad esempio, al popolo latino americano: «il principio di fraternità quasi assente dall'ampio corpus dei testi che compongono il cosiddetto pensiero latinoamericano […] ha avuto un ruolo nel processo che ha condotto alla costituzione di un "soggetto storico collettivo", che può essere definito come "popolo" o "i popoli": la fraternità agisce dunque nella promozione dell'identità storica latinoamericana. Questo processo attinge le sue radici intellettuali nella Scuola di Salamanca, ma si forma accogliendo anche l'influsso dell'illuminismo»: D. Ighina, *Spunti per una ricerca sul principio di fraternità nel pensiero latinoamericano*, in Nuova Umanità XXIX (2007/3) 171, pp. 399-409.

zionali sia tra coloro che lottavano per la libertà dei popoli in tanti luoghi della Terra e sia tra coloro che lottavano per ottenere migliori condizioni di vita sociale. Molte anime si sono impegnate strenuamente per offrirci migliori condizioni di vita delle quali tutti noi, oggi, beneficiamo.

La fraternità, dunque, ha agito storicamente, non solo in Francia, ma anche altrove, come «un potente meccanismo di creazione di identità collettive, di mobilitazione politica e di integrazione sociale».[166] Se il rivoluzionario francese vuole che sia considerato "fratello" non tanto il componente della famiglia o della associazione, quanto il cittadino della Patria, il rivoluzionario russo, nei primi del Novecento, a prescindere dai risultati ottenuti, vuole che siano considerati "fratelli" le classi sociali oppresse di tutta la Terra.

Anche nell'inno *Fratelli d'Italia*, scritto nel 1847, la fraternità di matrice risorgimentale identifica un popolo che deve essere unito e libero nei confronti dei poteri oppressivi. Però, questa fraternità non esprime una vera unione interiore tra i cittadini. Il valore di unità, infatti, tuttora è percepito dai cittadini italiani, soprattutto, in determinati contesti ove entrino in gioco le relazioni con altri popoli. Nelle relazioni civiche il valore della fraternità appare fortemente recessivo, e non a caso, alcuni storici notavano già nell'Ottocento le criticità della morale civica del popolo italiano.[167]

Quanto fin qui rilevato comprova che diverse sono le percezioni della fraternità e diversi possono essere i suoi frammenti valoriali suscettibili di inverarsi storicamente: per la "fraternità" si combatte e si dà la vita, per la "fraternità" si proclamano la pace e la concordia.

Alcuni avvertono della fraternità la forza di cementare i rapporti umani in quanto sono spinti dal bisogno di aggregarsi per difendersi e per conquistare diritti, o all'opposto, per aggredire. La parola d'ordine aggregante in tutti questi casi è fraternità, anche al fine, talvolta, di far percepire, con intenti manipolatori, come nobile e doverosa l'azione progettata, ancorché eticamente opinabile. Questa modalità strumentale fa parte ancora della nostra contemporaneità. Altri impiegano la fraternità come sonnifero per pacificare i rapporti umani al solo fine di mantenere lo *status quo*. Altri ancora avvertono della fraternità la funzione unificatrice del genere umano, nonché realizzatrice nel contempo della pienezza individuale.

[166] A. Martinelli, *Progetto 89 cit.*, p. 44.

[167] Ci ricorda Viroli che Simonde de Sismondi, nella sua *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, scriveva: *«Seroit-il impossible de dire à quel degré une fausse instruction religieuse a été funeste à la morale en Italie. Il n'y a pas en Europe un peuple qui soit plus constamment occupé de ses pratiques religieuses [...]. Il n'y en a pas un qui observe moins les devoirs et les vertus que prescrit ce christianisme auquel il paroît si attaché».* Cioè, gli italiani sono diventati maestri nell'arte di mettere a tacere la voce della coscienza e di coprire con una superficiale devozione la mancanza di vero senso morale: *«chacun y a appris, non point à obéir à sa conscience, mais à ruser avec elle; chacun met ses passions à leur aise, par le bénéfice des indulgences, par les restrictions mentales, par le projet d'une pénitence, et l'espérance d'une prochaine absolution; et loin que la plus grande ferveur religieuse y soit une garantie de la probité, plus on y voit un homme scrupuleux dans ses pratiques de dévotion, plus on peut à bon droit concevoir contre lui de défiance»:* M. Viroli, *La dimensione religiosa del risorgimento cit.*

Una sola parola può, dunque, esprimere contenuti molto distanti. La fraternità è in effetti una parola difficile in quanto la percezione del suo contenuto, tutto sommato, non dipende dalla cultura intellettuale posseduta o dalla religione professata, ma dalla sensibilità individuale maturata.

Non a caso all'interno delle stesse istituzioni religiose si sono manifestati storicamente orientamenti diversi e talvolta laceranti: taluni sensibili, soprattutto, alla conservazione dell'ordine sociale ed altri, soprattutto, alla maggiore dignità della umanità più debole. Taluni promuovevano una cultura spirituale dogmatica e antropocentrica, rispettosa dell'ordine sociale, una cultura tutto sommato un po' distante dal messaggio cristiano e bisognosa, per questo, di virulente misure di coazione. Altri praticavano, invece, direttamente la fraternità cristiana anche se ciò poteva recare disturbo alle esigenze di conservazione sociale. Queste due tendenze, con qualche variante, albergano ancora, non solo nelle istituzioni religiose ma in tanti movimenti spirituali e politici, essendo espressioni della nostra natura umana che la storia ci ha insegnato a conoscere. Lo abbiamo appreso: vi sono coloro che pur essendo attratti dai valori, tendono a impossessarsi e a strumentalizzare i messaggi elevati e vi sono coloro che, invece, tendono a "servire" i messaggi elevati. I primi hanno sempre temuto e ostacolato i secondi.

6.2. La storia insegna che come individui siamo riusciti a vivere, grosso modo, alcuni dei contenuti possibili della fraternità. Forse riusciamo a essere fraterni in famiglia, con gli amici, nel gruppo cui aderiamo. Ma non riusciamo ancora ad andare oltre. La fraternità pacifica, quale valore universale organizzativo della vita tra gli uomini, è tuttora incompiuta e forse anche incompresa. L'idea di fraternità, è vero, ha avuto nel corso della storia un processo aggregativo orizzontale crescente. Ma il processo aggregativo fraterno in realtà appare essersi un po' rallentato in quanto non è riuscito a coinvolgere la società, i popoli e coloro che governano gli Stati. Certamente vi sono alcuni segnali positivi sui quali ci siamo soffermati: pensiamo al bisogno di dignità, al bisogno di una fraterna solidarietà, al bisogno di cooperazione e sussidiarietà presenti nella società civile, al bisogno di esprimere in positivo il proprio potenziale interiore grazie anche a una agevole accessibilità alle risorse culturali di valore e alla crescente diffusione di una dimensione spirituale sensibile ai valori fraterni.

La stessa società civile che con le sue aggregazioni e associazioni aveva avuto un ruolo importante in epoca medioevale e che aveva subìto poi un provvisorio ridimensionamento in epoca rivoluzionaria (francese), è tornata oggi a rivestire un ruolo significativo con una piena legittimazione accanto allo Stato e al Mercato. L'ordinamento giuridico ha preso atto che gli esseri umani si relazionano tra loro non solo per dovere (Stato) o per profitto (Mercato) ma anche per reciprocità: «Nel novecento tutto doveva essere ricondotto o al mercato o allo Stato o tutt'al più ad un mix di queste due istituzioni basilari a seconda delle simpatie

ideologico-politiche dei vari attori societari. È oggi diffuso il convincimento secondo il quale il paradigma bipolare "Stato-Mercato" abbia ormai terminato il suo corso storico e che ci si stia avviando verso un modello di ordine sociale tripolare: pubblico, privato, civile. La modernità si è retta su due pilastri: il principio di eguaglianza, garantito e legittimato dallo Stato; il principio di libertà, reso fattivamente possibile dal mercato. La post-modernità ha fatto emergere l'esigenza di un terzo pilastro: il principio di reciprocità, che è la cifra delle organizzazioni della società civile».[168]

Ma questi segnali sono ancora poca cosa rispetto al fabbisogno di fraternità occorrente ai nostri tempi, stante l'estensione e la gravità delle problematiche da risolvere. Occorre prendere atto che nella società vi è anche un percorso molto diverso che va in direzione opposta e che mina la sostenibilità umana e ambientale.

Affinché il percorso verso la fraternità si consolidi e prevalga, abbiamo un ostacolo da superare. Il processo aggregativo fraterno si trova, infatti, ad affrontare un grande scoglio per superare il quale occorre un cambiamento che questa volta necessariamente deve avvenire sul piano interiore in quanto lo scoglio in questione si chiama "ego". A nostro avviso, l'ulteriore espansione orizzontale diventerà possibile se contestualmente avverrà dentro di noi una espansione interiore. Una fraternità universale avvertita interiormente è la premessa per l'ulteriore espansione orizzontale. È il passaggio più difficile poiché siamo abituati a vivere di antagonismi e protagonismi in quanto non riusciamo a percepire per davvero l'Unità. Una certa tendenza atavica a suddividerci in clan per dare spazio ai nostri antagonismi è alquanto diffusa nell'ambito spirituale e politico. Molti preferiscono definirla libertà di opinione anche laddove si tratti semplicemente di dare libera espressione alle rivalità e alle vanità egocentriche.

6.3. Eppure, nel corso della storia abbiamo già sperimentato molteplici soluzioni per la vita collettiva, sulle quali potremmo svolgere riflessioni forse proficue.

Abbiamo pensato ingenuamente che l'umanità si sarebbe finalmente realizzata in una società dove fossero stati presenti il mercato, luogo di libertà e lo Stato, luogo di uguaglianza e solidarietà.

Poi abbiamo accettato passivamente la globalizzazione economica la quale «incurante dei costi sociali ed ambientali, non ha portato libertà e democrazia: il libero flusso dei capitali e di beni non ha nulla a che vedere con la libertà umana; la libertà di comprare merci non ha nulla a che vedere con i diritti umani fondamentali».[169]

Abbiamo provato a limitare la fraternità alla sfera della solidarietà economica (una sorta di fraternità a buon mercato) cioè come misura economica di soste-

[168] S. Zamagni, *Relazione annuale per il terzo settore cit.* Cfr. L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, 2004.
[169] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 474.

gno del povero, ma anche questa modalità è entrata in crisi: il nostro cambiamento interiore non può essere surrogato da una donazione economica.

Abbiamo anche provato a derubricare la fraternità da filosofia di vita a comportamento emergenziale al solo fine di lenire gli effetti indesiderati del nostro sistema di vita: così abbiamo generato una fraternità emotiva, snaturata nella sua portata civica innovativa. Anche per queste ragioni, la cultura ha dato poco peso a una possibile formazione civica di una coscienza fraterna, ritenendo quest'ultima, implicitamente, materia religiosa di pertinenza delle istituzioni religiose.

Abbiamo provato sistemi di governo nei quali la fraternità era concepita come legame tra le classi sociali oppresse di tutta la Terra, ma poi non siamo stati fraterni nemmeno con l'umanità più debole.

Abbiamo provato sistemi di governo i quali negavano, addirittura, l'idea di fraternità tra gli uomini in quanto in Natura esisterebbe soltanto la superiorità di taluni esseri sugli altri e abbiamo constatato l'immane dolore che abbiamo provocato.

Abbiamo sperimentato numerose volte, come laici e religiosi, la pratica della violenza e del terrore "a fini buoni", ma non abbiamo generato un mondo migliore e abbiamo lasciato sul campo solo sofferenze.

Abbiamo provato a limitare la fraternità alla sfera del rito e della parola, emarginando la purezza della vita vissuta e abbiamo constatato le patologie che hanno colpito in modo drammatico la moralità delle Istituzioni religiose.

Abbiamo provato a limitare la cultura ad attività intellettuale avulsa dai valori della vita vissuta: il nostro sapere è diventato, forse, insipido e le istituzioni che lo rappresentano hanno perduto prestigio e credibilità.

Abbiamo anche congegnato una via giuridico-istituzionale per raggiungere uno stadio prossimo al cosmopolitismo: abbiamo, infatti, dato vita a organizzazioni sovranazionali al fine di prevenire le guerre, ma è stato tutto vano. Si pensi alla breve storia della Società delle Nazioni (1919-1946) e al ruolo dell'Organizzazione delle Nazioni Unite (1945). La stessa crisi della U.E. è significativa della inadeguatezza di soluzioni formali non partecipate interiormente.

Abbiamo ritenuto che le nostre insoddisfazioni di uomini derivassero dai limiti posti alla nostra componente istintuale e abbiamo messo in cantina la nostra natura spirituale e l'idea di sacralità, per poi ritrovarci a vivere una vita nociva anche per l'ambiente.

Abbiamo conosciuto uomini di potere che combattevano la religiosità e le istituzioni religiose, ma che nel contempo volevano essere considerati come divinità dal loro stesso popolo.

Abbiamo anche pensato, seguendo ciò che Rousseau scriveva nel suo *Contract social*, di introdurre una religiosità civile in luogo di quella tradizionale, ritenuta deludente e avversaria del progresso sociale.[170]

[170] Ricorda Viroli, *La dimensione religiosa del risorgimento cit.,* che «nelle repubbliche che fiorirono in

Abbiamo sminuito le pratiche spirituali ritenendole astratte ricerche di un inesistente paradiso, e poi, invece, abbiamo legittimato, come conquista di libertà, l'impiego di sostanze, ancorché dannose per la salute psico-fisica, per permettere a tutti di trovare un pezzetto di paradiso artificiale. Abbiamo criticato la religione perché "oppio dei popoli" e poi abbiamo scelto direttamente "l'oppio".

Abbiamo voluto stabilire la nostra "residenza psichica" nelle cantine e nel sottosuolo dell'essere umano con l'avallo del mondo culturale. Ora fatichiamo a trovare la luce per risalire ai nostri piani elevati e ci chiediamo con meraviglia cosa sia successo al genere umano.

Abbiamo voluto immaginare che la Natura fosse inanimata, inesauribile e a completa disposizione dei desideri dell'Uomo, e talvolta abbiamo puntellato questa deformante visione, addirittura, con argomenti religiosi. Così siamo riusciti a depredare la Terra e a mettere in crisi la prosecuzione della nostra esistenza biologica.

Abbiamo immaginato e sperimentato ogni sorta di soluzione per la vita collettiva e parecchie illusioni si sono consumate nel corso della storia passata. Ma non abbiamo ancora sperimentato, pur essendo a noi nota da migliaia di anni, la fraternità "universale" partecipata interiormente. L'auspicio di molti è quello di avviarci su questo cammino in quanto il modello di una sola e grande famiglia appare l'unico, anche sul piano logico, in grado di garantire la prosecuzione dell'esperienza umana sul pianeta.

La generazione attuale e quella che sopraggiunge hanno il vantaggio rispetto a quelle precedenti di poter constatare gli esiti prodotti nel corso dei secoli dalle filosofie di vita, dai molteplici sistemi di governo, dalle culture e dalle religiosità escludenti i valori di fraternità universale, di empatia e cooperazione.

Non abbiamo alternative, le abbiamo provate tutte. Scrisse Berdjaev, nella prima metà del secolo scorso: «Quando si sente che tutto è stato sperimentato ed esaurito, quando la terra cede sotto i piedi come succede ai giorni nostri […] quando tutto è messo a nudo e smascherato, allora i tempi sono maturi per un movimento religioso nel mondo. Siamo arrivati a questo punto, e sarebbe bene che ce ne rendessimo conto».[171]

Forse abbiamo bisogno anche di una grande e profonda riconciliazione. Dovremmo prendere atto e riconoscere gli errori compiuti nel passato da tutti noi, da tutte le anime laiche e religiose che hanno attraversato la nostra storia con il desiderio di cambiarla o custodirla e che spesso si sono aspramente combattute. Potremmo trarre motivi di riflessione dalle parole pronunziate da uno dei personaggi di Dostoevskij: «Io sono convinto, al pari di un bimbo, che le sofferenze saranno sanate e cancellate […] che in ultimo, alla fine del mondo, nel momento

Italia fra il 1796 e il 1799, all'ombra delle armate napoleoniche, nacque e fece adepti una nuova religione che si proclamava civile repubblicana o democratica. Profeta della nuova fede era Jean-Jacques Rousseau; la nuova Bibbia il *Contrat social*. Come Machiavelli, Rousseau riteneva che le repubbliche avessero bisogno della religione per nascere e per conservarsi».

[171] N. A. Berdjaev, *Nuovo medioevo*, Fazi, 2004, p. 189.

dell'eterna armonia, succederà qualcosa di sublime che basterà per colmare tutti i cuori, per placare tutte le indignazioni, per riscattare tutti i misfatti degli uomini, tutto il sangue da essi versato: e non solo allora si potrà perdonare, ma persino giustificare tutto ciò che è accaduto fra gli uomini».[172]

Dobbiamo renderci conto, osserva Morin, che «c'è una radice unica degli uomini e che la loro dispersione attraverso lingue e culture è un fatto secondo, che la differenza non è un fenomeno principale e, attraverso le diverse culture e le diverse lingue, si sono manifestate molteplici ricchezze… oggi dobbiamo sapere che questa diaspora è terminata, che è giunto il momento della comunicazione e della riconciliazione, ma sappiamo che la vera comunicazione non si realizza tramite le telecomunicazioni. Dunque abbiamo ormai tutte le ragioni convergenti per considerarci cittadini non solo del nostro paese o non solo nel nostro continente, ma cittadini della Terra-Patria».[173]

7. Riflessioni sul nostro travaglio individuale e collettivo. Le nostre scelte e l'emergenza di una nuova coscienza

«Ciascuno di noi si trova di fronte a un bivio, tra due opposte attitudini o interpretazioni della vita che già abitano in noi: le tendenze a cooperare e quelle ad approfittare»

7.1. Se osserviamo la società nella sua profonda interiorità possiamo dire che essa si trova ad attraversare un grande travaglio: dobbiamo passare da unione umana fondata sulla convenienza degli interessi materiali (stadio fisiologico) ad una unione umana radicata sulla coscienza dell'unità (stadio psicologico): «gli esseri umani hanno iniziato col vivere isolati, ciascuna famiglia difendeva il suo piccolo territorio. Più tardi, essi si sono costituiti in tribù, poi in nazioni, e le società sono entrate in funzione come organismi viventi; di esse si può dire che hanno raggiunto lo stadio fisiologico […] è ciò che viene chiamato "commercio", e questa situazione è ovviamente un progresso. È tempo però di andare oltre e lavorare per una fratellanza umana: questo implica l'amore e la coscienza del legame profondo che esiste tra gli esseri. È lo stadio psicologico. Finché le relazioni che gli esseri umani intrattengono fra loro resteranno fondate sull'interesse, malgrado tutto quello che potranno così guadagnare, essi sentiranno che manca loro qualcosa, e la loro vita rimarrà priva di senso. Quel senso lo troveranno solo se riusciranno a coltivare un atteggiamento fraterno, cioè se riusciranno a comprendere che devono condividere con gli altri ciò che di meglio possiedono».[174]

---

[172] F.M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, p. 251 e segg.
[173] E. Morin, *Ripensare la Politica cit.* Cfr., *infra*, cap.VI, par. 14.
[174] O. M. Aïvanhov, *Il lavoro per la fratellanza* in *La chiave essenziale per risolvere i problemi dell'esistenza*, Prosveta, 2003; Idem, *Pensieri Quotidiani*, 24 ottobre 2008, Prosveta.

7.2. Se osserviamo la società sul piano socio-economico possiamo constatare che ci troviamo davanti a un bivio tra due correnti che animano la società e che sono in netta opposizione: da un lato abbiamo «la continua ascesa del capitalismo globale, dall'altro abbiamo la costruzione di comunità sostenibili. Il capitalismo globale essendo mosso da intenti predatori, peraltro, autodistruttivi in quanto non sostenibili, cerca di massimizzare le ricchezze di pochi e rafforzare il potere delle élite».[175] Sul fronte opposto, abbiamo l'impegno alla progettazione e realizzazione di comunità sostenibili da parte di studiosi e di operatori in direzione cooperativa, fraterna ed empatica. In questo ultimo contesto si situa, ad esempio, la progettazione ecologica la quale recepisce i «principi organizzativi sviluppati dalla Natura per proteggere la rete della vita: continuo riciclo della materia, l'uso di energia solare, la biodiversità, la cooperazione […] fare progettazione in un contesto simile richiede un cambiamento radicale del nostro atteggiamento nei confronti della Natura: non più la ricerca di ciò che possiamo estrarre dalla Terra, ma la ricerca di ciò che possiamo imparare da essa».[176]

7.3. Se osserviamo la società in termini di singole individualità, possiamo rilevare che ciascuno di noi si trova di fronte a un bivio, tra due opposte attitudini o interpretazioni della vita che già abitano in noi: le tendenze a cooperare e quelle ad approfittare. Dobbiamo scegliere se identificarci con il sé profittatore, predatore o con il Sé empatico, cooperatore e fraterno. Ciascuno di noi è consapevole di interpretare nella vita, in proporzioni variabili, queste due parti. L'idea della fraternità umana, occorre ammetterlo, è stata presente nella nostra storia grazie all'impegno di pochi, giacché l'impegno di molti si è concentrato, soprattutto, a portare alle estreme conseguenze la tendenza egocentrica nei vari campi della vita, noncuranti delle conseguenze provocate alla comunità vivente. Adesso, a differenza di quanto è accaduto nel passato, le conseguenze del nostro agire hanno raggiunto una soglia di particolare gravità per la tenuta del nostro sistema.

Per tali ragioni, vi è una diffusa convinzione che in questa epoca siamo chiamati, come singoli e come collettività, a non procrastinare la nostra scelta di campo: non possiamo più limitarci a censurare i difetti dei "potenti" della Terra al fine di non migliorare il nostro modo di vivere. Dobbiamo avere il coraggio di autovalutarci e decidere. Nella nostra società i segni di queste diverse possibilità espressive sono molto evidenti, grazie anche alle "tecnologie sociali" che oggi ci permettono di conoscere le energie che animano e circolano nella vita sociale.

4. Anche se, al momento, «l'umanità non riesce a nascere come umanità»[177], c'è, comunque, un travaglio in corso, cioè sta emergendo una nuova vita la quale

[175] F. Capra, *Introduzione* a L. Boff e M. Hathaway, *op.cit*, p. 13 e segg.
[176] Cfr. ivi, p. 16 e segg., ove sono indicati esempi di progettazione ecologica.
[177] E. Morin, *Ripensare la Politica cit.*

ha bisogno di essere sostenuta con una nuova coscienza del pianeta.[178] Questa nuova vita porta con sé una nuova cittadinanza sensibile ai valori di collettività e di universalità, che ha la capacità di accedere al cuore degli altri e di percepire su di sé ciò che procura agli altri con le proprie azioni. Una nuova cittadinanza non più antagonista per diversità di vedute religiose o laiche. Una nuova cittadinanza grazie alla quale comprendiamo di essere legati alla collettività e avvertiamo che le relazioni con gli altri e con la Natura sono una parte profonda della nostra stessa vita.[179]

Questo nuovo stadio evolutivo verso una unione psicologica tra i popoli, verso comunità sostenibili, verso la natura fraterna dell'uomo, malgrado le apparenze, ad avviso di molti, è in corso di elaborazione. Non a caso, una parte dell'umanità vive in questa direzione cooperativa. Anche la Lubich osserva che «le forti contraddizioni che segnano la nostra epoca necessitano di un punto di orientamento altrettanto penetrante ed incisivo, di categorie di pensiero e di azione capaci di coinvolgere ogni singola persona, così come i popoli con i loro ordinamenti economici, sociali e politici. C'è un'idea universale che è già un'esperienza in atto, e che si sta rivelando in grado di reggere il peso di questa sfida epocale: la fraternità universale».[180] Certamente, parliamo di una realtà "emergente" per significare che essa sta solo germogliando.[181]

[178] S. Manghi, *Educarci alla Società mondo*, in G. Chiosso, a cura di, *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, McIntyre e la questione educativa*, SEI, 2009, p.112 e segg.
[179] Cfr. O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 27 ottobre 2006, Prosveta.
[180] C. Lubich, *Messaggio al Convegno "Ciudades por la unidad"*, Rosario, Argentina, 2 giugno 2005.
[181] E. Cheli, *L'Età del Risveglio Interiore,* Franco Angeli, 2001, p. 177. Un comportamento emergente «è un fenomeno collettivo: si presenta cioè spontaneamente e non grazie ad un'organizzazione centralizzata»[…]. Entità semplici interagenti tra loro e con l'ambiente circostante possono infatti dare luogo a comportamenti macroscopici non banali detti *comportamenti emergenti*.»: www.isc.cnr.it/scienza-della-complessita-e-teoria-delle-reti.

Capitolo II

L'appello del pensiero contemporaneo ai principi di cooperazione nell'era della globalizzazione e delle interdipendenze

1. La cooperazione, principio fondamentale per garantire libertà e uguaglianza

»Riscoprire e ridefinire sul piano pratico la fraternità non tanto come esigenza del cuore spontaneista e volontarista, ma come scelta civile di essere umani è la sfida attualissima della democrazia nel nuovo contesto del mondo»

1.1. Numerosi eventi di varia natura spingono l'umanità ad adottare modelli di gestione concordata degli equilibri del Pianeta: pensiamo alla globalizzazione, alla accresciuta interdipendenza tra i paesi e alla grave vulnerabilità delle risorse del Pianeta. Nel contempo, numerosi eventi acuiscono le conflittualità sociali in vari Paesi: pensiamo ai flussi migratori incontrollabili, alla sproporzione inarrestabile tra povertà e ricchezza, ai conflitti armati avviati in alcune aree del pianeta, alla crisi delle ideologie, delle democrazie e delle sovranità.

Il cosiddetto mercato globale osserva Capra «non è in realtà un vero e proprio mercato, ma una rete di macchine programmate a partire da un valore unico, il denaro, che esclude tutti gli altri valori […] il principio su cui si basa, ossia che fare denaro debba avere la precedenza sui diritti umani, sulle democrazie, sulla tutela dell'ambiente e su qualsiasi altro valore, è garanzia di catastrofe. Tale principio può essere modificato non è una Legge di Natura […] le reti elettroniche di flussi finanziari e informativi possono incorporare altri valori».[1]

L'avanzata globalizzante del capitale, della finanza e del commercio, cioè di forze che mirano dal loro punto di vista al solo lucro avaloriale, non è stata accompagnata, ha osservato Bauman, «da un'adeguata progressione nelle risorse con cui l'umanità controlla tali forze. In particolare, questa globalità non è stata accompagnata da un'ascesa altrettanto veloce del controllo democratico».[2] Ma la cosa ancora più grave è che a fronte dell'espansione di queste forze materialistiche, non sono state messe in campo altre forze di natura morale in grado di vigilare su di esse.

Molti ritengono che se si vuole sopravvivere, occorre cooperare, ricercare una nuova sintesi non meramente quantitativa tra democrazia e uguaglianza, tra capitalismo e socialismo, tra mercato e Stato. Ma non possiamo pensare di rifondare «la democrazia continuando ad avere in mente gli schemi del passato: sono cambiati i protagonisti della contesa pubblico/privato, sociale/individuale,

[1] F. Capra, *Introduzione* cit., p. 14.
[2] Z. Bauman, *Lontani e solidali*, Corriere della Sera, 7 luglio 2001.

e nuovi ruoli e simboli sono apparsi sulla scena della comunità umana […] a tale risultato giungono quasi simultaneamente le ricerche più recenti delle discipline umano-sociali».[3]

Il processo di globalizzazione sospinge indirettamente alla rivalutazione delle proposte di fraternità universale in quanto «crea un'interdipendenza così stretta fra tutte le parti del mondo che obbliga necessariamente a trovare una soluzione collettiva o una caduta collettiva. L'idea di fraternità universale e solidarietà in questo contesto possono giocare un ruolo politico e trovare un ampio consenso in un'epoca di globalizzazione caratterizzata come società di rischio e constatato che è in gioco la stessa sopravvivenza dell'umanità».[4]

Scrive Rifkin che «la civiltà dell'empatia è alle porte. Stiamo rapidamente estendendo il nostro abbraccio empatico all'intera umanità e a tutte le forme di vita che abitano il pianeta. Ma la nostra corsa verso una connessione empatica universale è anche una corsa contro un rullo compressore entropico in progressiva accelerazione, sotto forma di cambiamento climatico e proliferazione delle armi di distruzione di massa. Riusciremo ad acquisire una coscienza biosferica e un'empatia globale in tempo utile per evitare il collasso planetario?».[5]

Già nella prima metà del secolo scorso, Deunov in Bulgaria e Aïvanhov in Francia, sostenevano che la fraternità avrebbe ottenuto un ruolo di primo piano per l'umanità futura e che il posto attribuito all'intelletto, cioè alla sola capacità di acquisire conoscenze per agire sulla materia, si sarebbe ridimensionato a vantaggio dei valori di fraternità, collettività e universalità.[6] Aïvanhov avvertiva che «col tempo, gli esseri umani saranno obbligati a comprendere il ruolo benefico dell'idea di una famiglia universale, ed essi la auspicheranno. Già da alcuni anni certi dirigenti politici cominciano a riprendere questa idea, perché si accorgono che soltanto una fratellanza universale può salvare l'umanità dall'abisso verso il quale essa sta precipitando. Sì, nel timore di una distruzione mondiale, tutti saranno ben presto obbligati a muoversi nel senso della fratellanza».[7]

Infatti, il principio di fraternità è invocato oggi da molti pensatori quale unico e possibile baluardo per superare i conflitti, tutelare l'umanità e il pianeta, anche se la comunicazione di massa non lascia ancora percepire questa nuova sensibilità. La fraternità può garantire, si afferma, «la sopravvivenza e la qualità di una società politica».[8]

---

[3] A. Lo Presti, *L'idea di fraternità e il dibattito attuale sui fondamenti della democrazia*, Seminario *"Fraternidad, Democracia e Instituciones"*, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011.
[4] G. Tosi, *op. cit.*, p. 546.
[5] J. Rifkin, *op. cit.*, p. 570.
[6] O. M. Aïvanhov, *La filosofia dell'universalità*, Prosveta, 1996; Idem, *Pensieri Quotidiani*, 30 dicembre 2004, Prosveta; P. Deunov, *Le livre de la Fraternité*, Editions Ultima, 2010.
[7] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 16 settembre 2007; Idem, *"L'avvento della Fraternità"* in Opera omnia n. 25, Prosveta, 2005.
[8] A. M. Baggio, *Il principio dimenticato cit.*, p.16.

Osserva Bauman che «la domanda "sono forse io il custode di mio fratello?" alla quale fino a non molto tempo fa si credeva di avere risposto una volta per tutte e che quindi non veniva più ripetuta, comincia a risuonare in maniera sempre più fragorosa e battagliera».[9]

Abbiamo bisogno, si sostiene, «di costruire un nuovo dovere ma per farlo dobbiamo arrivare a stabilire dei principi. Ma come si può fondare il pensiero etico del nostro tempo? Riscoprire e ridefinire sul piano pratico la fraternità non tanto come esigenza del cuore spontaneista e volontarista, come carità, ma come scelta civile di essere umani […] è la sfida attualissima della democrazia nel nuovo contesto del mondo».[10]

Afferma Mattei che «è giunta l'ora di riabilitare la fraternità e di darle il suo pieno e completo significato. I periodi di crisi come quello che stiamo attraversando sono propizi per cercare di contribuire all'evoluzione delle mentalità. Difatti le crisi mettono in risalto i nostri limiti i quali, nella situazione di oggi, non sono unicamente e primariamente dei limiti economici, finanziari e sociali bensì dei limiti etici e spirituali. In merito alla fraternità, credo si debba ora affermare ovunque con forza e vigore che essa è il valore e lo strumento più idoneo per aiutarci a giungere alla completezza della nostra umanità tentennante ed incerta di se stessa. E proprio questo la società mondiale aveva proclamato nel 1948 quando promulgò la *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* di fronte alla barbarie di cui era stata teatro la Seconda Guerra Mondiale, rivelandoci il lato più oscuro della nostra umanità. Su che cosa si basa la *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*? […] gli uomini devono agire gli uni verso gli altri in uno spirito di fratellanza. Ciò significa che la fraternità è una cosa che deve imporsi agli uomini».[11]

La fraternità, dunque, «ha titolo per possedere un rilievo politico, e la si può considerare un criterio che sollecita la completa trasformazione della politica come tale».[12]

Ciò è vero, a maggior ragione, nella situazione attuale nella quale «l'avventura dello Stato moderno ha raggiunto il suo capolinea, questo è il punto […]. Oggi, il problema delle istituzioni di fraternità è un problema nuovo. A quale senso di fraternità noi possiamo fare appello per costruire nuove istituzioni, anche politiche? Perché a questo punto il problema è proprio questo, cosa verrà al

[9] Z. Bauman, *La società individualizzata*, Il Mulino, 2002, p. 104. Osserva Tosi, «nonostante la forza dei vincoli di sangue, non esiste nessun "istinto naturale" che garantisca che questi vincoli siano fraterni nel senso di solidali: quante lotte intestine attraversano le famiglie, quante violenze si compiono dentro le pareti domestiche, quanti episodi di disaggregazioni si registrano in quella che dovrebbe essere la "cellula della società". Non è per caso che la *Bibbia* registra, come primo atto della storia umana, dopo la Caduta, un fratricidio: Caino uccide il fratello Abele! E quando è interpellato da JHWH: "Dov'è Abele, tuo fratello?", egli risponde: "Non lo so. Sono forse io il custode di mio fratello?" (*Gen, 4, 9-10*). Caino era fratello nel senso carnale, ma non fraterno perché non si sentiva responsabile per l'altro»: G. Tosi, *op. cit.*, p. 527.

[10] M. R. Manieri, *Fraternità. Rilettura civile di un'idea cit.*, p.10.

[11] B. Mattei, *Solidarité ou Fraternité cit.*

[12] R. Mancini, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, 1996, p.176.

posto dello Stato moderno nel panorama internazionale dal punto di vista delle strutture politiche? Queste strutture politiche su quale senso di fraternità si baseranno? Certamente è improbabile che si basino sul senso religioso cristiano […] ed è improbabile anche che si basino su quel senso di cittadinanza che è tipico dello Stato moderno. Quindi la situazione di oggi è proprio quella della ricerca di una fraternità […]. Le istituzioni dei Monasteri sono sorte perché già c'era uno spirito cristiano, quelle dello Stato perché già cominciava a serpeggiare lo spirito della cittadinanza, ma le istituzioni della globalizzazione quale forma di fraternità porteranno dentro di sé?».[13]

Inoltre, si chiede Donati: «verso quale assetto è possibile/probabile che la società attuale si incammini qualora voglia stare alla larga sia da Scilla (le patologie del socialismo marxista) sia da Cariddi (le patologie del liberalismo)?».[14]

Abbiamo preso coscienza nel corso della nostra storia che la fraternità come valore politico si è eclissata ma che, nella sostanza, gli altri due principi vittoriosi del trittico rivoluzionario hanno avuto un consenso, soprattutto, quantitativo. Abbiamo compreso di aver trascurato il fatto che il principio di fraternità avrebbe potuto esercitare una funzione regolativa degli altri due principi, nel senso che essa avrebbe potuto fornire una risposta adeguata alla domanda sul "come" essere liberi e sul "come" essere uguali: «una libertà fraterna, infatti, non arriverà mai ad imporre la legge del più forte; una uguaglianza fraterna, dal canto suo, non imporrà mai un impersonale appiattimento».[15]

Anche Galimberti ha posto in luce l'insufficienza della libertà e dell'uguaglianza e il misterioso silenzio che ha avvolto la fraternità nella cultura ufficiale: «ora che il mondo è divenuto villaggio globale le differenze esplodono e grande si fa l'incomunicabilità tra il bianco e il nero, tra l'occidentale e l'orientale, tra il popolo del Nord e il popolo del Sud che la ragione unificante dell'Occidente fatica a conciliare. Ma il mancato riconoscimento delle differenze non crea solo steccati di incomunicabilità tra i popoli, ma, all'interno della stessa città, sempre più cosmopolita, tra le differenti comunità. Qui l'Occidente è assolutamente impreparato, perché la differenza, che un tempo incominciava ai confini della città e si risolveva con il trattato o con la guerra, ora è all'interno della città, di ogni città divenuta un concentrato di mondo. La Rivoluzione francese aveva trovato uno strumento teorico per affrontare questo problema, ma la storia successiva l'ha smarrito. Infatti, delle tre parole inaugurate dalla rivoluzione: libertà, uguaglianza, fraternità, le prime due hanno avuto successo perché, essendo compatibili con la natura quantitativa della democrazia, hanno generato rispettivamente la liberaldemocrazia e la socialdemocrazia. E della fraternità che ne è stato? E

[13] F. Viola, in *Forme storiche della fraternitas cit.*, p. 335.
[14] P. Donati, *Le associazioni familiari in Italia cit.*, p. 17.
[15] A. M. Baggio, *Dibattito intorno all'idea di fraternità. Prospettive di ricerca politologica*, Sophia n. 1/2008, Editrice Cittanuova, pp. 71-81.

che cosa davvero significa? Non c'è dizionario che ne renda ragione».[16]

I tre principi sono importanti allo stesso modo, osserva Amartya Sen, premio Nobel nel 1998: «La libertà consente all'uomo di agire alla luce della ragione che a ciascuno è data. L'uguaglianza, se siamo esseri umani, è garantire a tutti le medesime opportunità. La fraternità permette di stabilire di continuare relazioni reciproche che non siano fondate sull'ostilità, che ci consentano quindi di sentirci vicendevolmente a nostro agio, di vivere vicini senza danneggiarci, di essere rispettati dai propri simili, di partecipare alla vita della comunità. Cercare di stabilire tra questi principi una classifica, mi sembra come tentare di dire che cosa sia preferibile tra i sensi, l'udito, la vista, il gusto. Valgono tutti e tre allo stesso modo e di nessuno dei tre vorrei privarmi».[17]

I tre principi, libertà, uguaglianza e fraternità devono necessariamente inverarsi insieme: la libertà e l'uguaglianza senza la fraternità degenerano come «è accaduto nella storia dei due secoli successivi, quando la libertà e l'uguaglianza si sono separate e contrapposte, dando vita a sistemi socio-economici conflittuali. Non è strano allora che oggi si voglia riprendere la riflessione sulla fraternità: è, in realtà, una riflessione sull'intero trittico, è l'esigenza di riprendere in mano, con diversa consapevolezza ed esperienza, il progetto politico che voleva mettere insieme la libertà e l'uguaglianza attraverso la fraternità […]. Che la fraternità abbia questo ruolo di "generatore" degli altri due principi lo si vede lungo tutta la storia del Novecento: quando sono venute a mancare la libertà e l'uguaglianza, i popoli sono sempre ripartiti dalla fraternità […] la fraternità ha continuato ad ispirare il pensiero della democrazia […] è con quello che siamo usciti dalla guerra e dall'oppressione nazifascista. Viceversa, la fraternità non può agire come principio pubblico senza libertà e uguaglianza: ricadrebbe nelle sue possibili degenerazioni settarie, privatistiche, fondamentaliste».[18]

Si è osservato che «sull'abuso del concetto di libertà si sviluppò la psiche del capitalismo. La libertà venne adoperata prevalentemente come strumento di allargamento del potere economico e delle autonomie individuali […] a scapito dei più poveri. Il capitalismo, praticando libertà senza fraternità, rivela la sua natura selvaggia, di *homo homini lupus*. Sull'abuso del concetto di uguaglianza si resse il socialismo scientifico che adoperò la libertà intesa quasi esclusivamente sul piano economico a scapito della libertà più interiore e profonda; la psiche del comunismo, praticando l'uguaglianza senza fraternità, divenne egualitarismo e propalò una tetra uguaglianza più formale che reale. Di qui la necessità attualissima di fare della fraternità strumento di cultura, e della cultura strumento di fraternità».[19]

[16] U. Galimberti, *Politica senza identità*, Repubblica, 10 aprile 2001.
[17] A. Sen, *La crisi economica globale? Colpa di liberismo e finanza. È tempo di giustizia e libertà*, Unità, 22 maggio 2010.
[18] A. M. Baggio, *Fraternità o solidarietà cit.*
[19] S. Mazzacurati, *Psicologia della Fraternità*, 2010, www.stefanomazzacurati.com.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 72 27/05/2019 09:39:04

La fraternità, ricorda Le Goff, «in quanto pensiero del legame con l'altro, che le sue sorelle maggiori, libertà e uguaglianza, trascurano, può offrire oggi un contributo attivo alla costruzione del diritto sociale su due versanti: quello dell'assistenza e della protezione sociale e quello del lavoro. Non si può, infatti, non prendere coscienza delle insufficienze della libertà e dell'uguaglianza, che restano confinate al registro individualista dei diritti soggettivi. Se l'uguaglianza esprime una domanda di "sociale" in termini di correzione-redistribuzione, lo fa secondo una modalità comparativa tra individui che restano esterni, o estranei, gli uni agli altri. Una volta visti garantiti i propri diritti, ognuno torna a pensare per sé. Solo la fraternità permette di dar conto della dinamica morale e politica dell'attenzione all'altro, dell'aiuto che gli è offerto e di un'azione comune in vista della giustizia. Essendo radicata nella relazione, essa è l'anima del legame sociale che viene declinato in chiave giuridica».[20]

Mostra tutta la sua attualità, si è detto, «una convinzione che fu di Henri Bergson (e cara a Maritain), secondo cui la democrazia per mettere d'accordo libertà ed eguaglianza ha bisogno della fratellanza. Questo è "il principio dimenticato", che è stato dimenticato in quanto considerato poco politico, e invece la politica, almeno la politica democratica, non ne può fare a meno».[21]

Anche Bobbio, a ben vedere, quando «elencava i principi fondamentali della democrazia, dopo quello di tolleranza, di nonviolenza, di rinnovamento graduale della società attraverso il libero dibattito, poneva per ultimo, a conclusione e a riassunto di tutti, quello di fraternità. È il più radicale, il più fondativo: "in nessun paese del mondo il metodo democratico può perdurare senza diventare un costume. Ma può diventare un costume senza il riconoscimento della fratellanza che unisce tutti gli uomini in un comune destino?". La domanda di Bobbio è retorica: prenotava una risposta negativa, cioè non c'è democrazia senza fraternità. Oggi questo principio ideale riesce a rivitalizzare il pensiero democratico attraverso i principi dell'interdipendenza e del comune destino, i quali conducono al più ampio margine le prossimità delle relazioni umane. Introducono tale prossimità nel progetto politico, come elemento necessario e non opzionale, e sospingono verso nuovi obiettivi lo sviluppo del pensiero e della forma reale delle democrazie».[22]

Osserva Aïvanhov sul punto: «Libertà, uguaglianza, fraternità è il motto delle Repubblica Francese. Diciamo ora qualche parola a proposito dell'uguaglianza. Non si tratta, evidentemente, dell'uguaglianza naturale: alcuni vengono al mondo con una costituzione robusta, con facoltà intellettuali o doni artistici, mentre altri sono ammalati, o limitati da tutti i punti di vista. Questa parola "uguaglianza', presente su tanti edifici pubblici, rappresenta certamente la legalità nei confronti della legge. Ma, anche in questo caso, è realizzabile l'uguaglianza? Davanti

[20] J. Le Goff, *Fraternità: un diritto che non esiste cit.*
[21] G. Galeazzi, D*emocrazia empatica*, www.meicmarche.it.
[22] A. Lo Presti, *L'idea di fraternità e il dibattito attuale cit.*

alla legge, i cittadini sono tutti ugualmente provvisti di mezzi e di possibilità uguali? No. Per esempio, una grossa multa da pagare non rappresenta lo stesso problema per un miliardario o per colui che ha solo ciò che gli serve per vivere. La legalità esatta di fronte alla legge è irrealizzabile. Per questa ragione la legalità deve sempre essere accompagnata dalla fraternità che fa pure parte del motto della Repubblica».[23] Anche in una stessa famiglia, si è obbligati a constatare che *«les facultés physiques, intellectuelles, morales, spirituelles ne sont pas également réparties entre tous les frères et sœurs, mais le lien qui les unit doit compenser ces inégalités. Et il en est de même dans la société. Le seul moyen de remédier aux inégalités est la conscience du lien fraternel qui unit tous les humains entre eux»*.[24]

Il nesso indissolubile fra i tre principi è posto in evidenza anche da Morin: «oggi nel trittico libertà, uguaglianza, fraternità, il più significativo ed urgente è la fraternità. La virtù della fraternità favorisce la libertà e l'uguaglianza, e ci permette di lottare contro la disuguaglianza, almeno la più palese, per aiutare coloro che soffrono di più dalla disuguaglianza. Noi abbiamo nella fraternità la parola-chiave, *la plaque tournante de notre trinité»*.[25]

In effetti, «se è vero che la fraternità non potrebbe esistere che tra uomini liberi ed uguali, non è meno vero che la libertà e l'eguaglianza non possono esistere in una società dove la fraternità non trova il suo posto. Il riconoscimento di questa interdipendenza e l'integrazione dei valori essenziali per la fraternità nell'ordinamento giuridico degli Stati restano essenziali per il mantenimento della pace e della democrazia».[26] Nello stesso senso, Canivet osserva che l'idea di fraternità è più che mai attuale e indispensabile per ricreare il legame sociale, rispettare la dignità della persona, rendere più umane le relazioni tra l'amministrazione e la persona che viene aiutata.[27]

La fraternità riconosce «in ogni persona uno che è insieme diverso da me e uguale a me. Diverso perché ognuno è unico. Uguale perché in ognuno c'è la chiamata ad essermi fratello in umanità, fratello in quanto appartenente ad un'unica famiglia umana. D'altronde la fraternità arricchisce la libertà e l'uguaglianza. Effettivamente, al contrario della libertà liberale, la libertà fraterna si sente responsabile della libertà dell'altro [...]. Senza la fraternità, la libertà diventa il

[23] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 22 novembre 2005, Prosveta.

[24] O. M. Aïvanhov, *Seule la fraternité peut remédier aux inégalités entre les êtres*, Lettres Tèmatiques, Prosveta, 2013.

[25] E. Morin, *Liberté, Égalité, Fraternité cit.*

[26] C. D. Gonthier, *La fraternité comme valeur constitutionnelle cit.*, p. 717.

[27] G. Canivet, *De la valeur de fraternité cit.* Osserva una giurista canadese: *«On ne veut pas de liberté sans égalité. Ce serait une liberté immorale réservée seulement à quelques uns. On ne veut d'une égalité sans liberté sans le droit à la différence qui mène à une société homogénéisée. On ne veut pas non plus d'une liberté sans fraternité, sans un minimum de soutien alimentaire (de redistribution), de compassion et de participation à la gouvernance. Au bout du compte, une réflexion critique et actualisée sur la fraternité peut nous permettre d'actualiser les promesses de la liberté et de l'égalité, voir de même réaliser celles de Paix, Ordre et même bon gouvernement»:* N. Desrosiers, *Réflexions critiques sur les implications de la fraternité*, Facultè de droit, Université dé Montreal, 2011, cisdl.org/gonthier/publications.html

diritto di sfruttare gli altri e di dominarli. Nello stesso modo, l'uguaglianza senza la fratellanza prepara le vie alla burocrazia se non addirittura al dispotismo e alla dittatura. Senza la fraternità, anche la libertà e l'uguaglianza finiranno col morire o con lo screditarsi».[28]

Abbiamo sperimentato nella nostra storia ordini sociali e giuridici privi di fraternità e abbiamo provocato sofferenze e danni tangibili anche alla sostenibilità della nostra vita. Il valore della fraternità, ad avviso di molti, non può più essere estromesso dalla vita istituzionale e sociale.

Simon-Belli osserva, giustamente, che «allo stato attuale il sistema internazionale gobalizzato attraversa una crisi senza precedenti, forse la più grave nella storia dell'umanità per intensità, estensione e durata […] l'unica possibilità che le società ancora hanno è di provare a cambiare paradigma […] improntare le nostre scelte esistenziali e quindi anche le scelte di natura politica ad una visione spirituale dell'esistenza […] può rivelarsi un'esigenza vitale per la collettività».[29]

1.2. Il principio di fraternità è invocato dagli economisti più avveduti *sub specie* di "principio di reciprocità" per superare la crisi dell'economia di mercato. Si afferma a questo proposito: «Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di fraternità; non è cioè capace di progredire quella società in cui esiste solamente il "dare per avere" oppure il "dare per dovere". Ecco perché né la visione liberal-individualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione statocentrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui le nostre società sono oggi impantanate. Il welfare state è quel particolare modello di ordine sociale i cui pilastri sono, da un lato, lo scambio di equivalenti (identificato con il mercato) e, dall'altro, la redistribuzione (identificata con lo Stato). Di qui la logica di tipo dicotomico Stato-mercato: il mercato si occupa esclusivamente dell'efficienza; lo Stato si occupa invece dell'equità, da ottenersi attraverso la redistribuzione. Al mercato viene chiesto come unico metro di giudizio, anche morale, di essere efficiente. L'agire economico di mercato non sopporta altri canoni di valutazione, pena la sua perdita di senso. Ciò ha importanti implicazioni. Se l'imprenditore può ottenere risultati efficienti eludendo le norme vigenti o non rispettando pienamente diritti umani fondamentali, poco male: l'importante è che sia efficiente […]. Bisogna che il mercato torni a essere civile, luogo di incontro e di relazione fra le persone e non di sole merci […]. A cosa mira il principio di reciprocità? Mira a mettere in pratica la fraternità. Anche questa parola, come direbbero gli psicologi, è stata rimossa».[30]

[28] B. Mattei, *Solidarité ou Fraternité cit.*

[29] C. Simon-Belli, *Costruire la Pace cit., pp.128-129*.

[30] S. Zamagni, *Principio di fraternità in economia cit*. Per Zamagni «civilizzare il mercato significa comprendere che non c'è soltanto una dimensione acquisitiva, ma anche una dimensione espressiva alla base del comportamento umano. Occorre fare in modo che tutte le dimensioni dell'umano, e

Per molti, ricordano Boff-Hathaway, «l'economia è la scienza (o l'arte) di produrre, distribuire e consumare la ricchezza. In parole povere, l'economia sarebbe l'arte di fare denaro. Ma in greco "economia" si dice *oikonomia,* ossia l'arte di curare e gestire la casa, sia essa la comunità, la società o la Terra. La radice di "economia" infatti è la stessa del termine "ecologia": lo studio della casa. Aristotele fece una distinzione netta tra economia e *"crematistica"*, ossia le attività speculative che non producono nulla di valore e che tuttavia generano profitto. La crematistica è "la branca dell'economia politica relativa all'uso della proprietà e della ricchezza in vista della massimizzazione del valore di scambio monetario per il proprietario nel breve periodo" (H. Daly-Cobb) […] gran parte della nostra prassi "economica" non è altro che una forma sofisticata di crematistica».[31]

Se «il denaro diventa la forma unica dell'economia e l'economia diventa la forma di lettura del mondo, noi sviluppiamo un "pensiero calcolante" che guarda solo ai profitti e alle perdite». In queste condizioni «è possibile eseguire più che agire: come si può introdurre un'etica dove nessuno agisce e tutti eseguono?».[32]

1.3. Anche la gestione dei beni comuni non può prescindere dal valore della fraternità. Osserva Zamagni che «è ancora scarsa la letteratura sulla soluzione comunitaria e ancora più scarse sono state, finora, le realizzazioni pratiche. Ma di chi è la responsabilità di tale ritardo? C'è forse da meravigliarsi se dopo oltre due

dunque anche quella relazionale, siano riconosciute e opportunamente valorizzate [...]. La parola chiave che oggi meglio di ogni altra esprime questa esigenza è quella di fraternità [...]. È stata la scuola di pensiero francescana a dare a questo termine il significato che esso ha conservato nel corso del tempo: che è quello di costituire, ad un tempo, il complemento e l'esaltazione del principio di solidarietà». Osserva Martinelli che il principio di fraternità interferisce con il mercato perché questo opera sulla base della razionalità utilitaristica e della libera circolazione dei fattori di produzione: A. Martinelli, *Progetto 89 cit.*, p. 43. Anche «la Dottrina sociale della Chiesa (DsC) invita a trovare i modi per applicare nella pratica la fraternità come principio regolatore dell'ordine economico. Laddove altre linee di pensiero parlano solo di solidarietà, la DsC parla piuttosto di fraternità, dato che una società fraterna è anche solidale, mentre non è sempre vero il contrario, come tante esperienze ci confermano. L'appello è dunque quello di porre rimedio all'errore della cultura contemporanea, che ha fatto credere che una società democratica possa progredire tenendo tra loro disgiunti il codice dell'efficienza - che basterebbe da solo a regolare i rapporti tra gli esseri umani entro la sfera dell'economico - e il codice della solidarietà -che regolerebbe i rapporti intersoggettivi entro la sfera del sociale. È questa dicotomizzazione ad avere impoverito le nostre società. La parola-chiave che oggi meglio di ogni altra esprime l'esigenza di superare tale dicotomia è fraternità»: Papa Francesco, M*essaggio ai partecipanti alla Sessione plenaria della Pontificia accademia delle scienze sociali*, 28 aprile 2017.

[31] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, pp. 110-111.

[32] U. Galimberti, Intervento al convegno su «*Etica ed economia: norme, comportamenti e valori*», Roma 17 ottobre 2003, https://agensir.it/quotidiano. Se noi pensiamo, osserva questo Autore, che «l'identità uno la va a cercare nel riconoscimento che gli proviene dall'apparato (donde tutta questa rincorsa alle carriere), se la responsabilità è ridotta alla buona esecuzione del mansionario (all'interno dei vari apparati di cui ciascuno si sente un ingranaggio), se vediamo che la nostra stessa intelligenza allenata con il computer sta diventando un'intelligenza binaria (capace di dire sì, no, al massimo non so), allora ci rendiamo conto come l'egemonia del pensiero economico, che è il pensiero fatto calcolo, finisce con distruggere l'umano», *Così il calcolo distrugge l'uomo e la vita*, 7 giugno 2007, www.altoadige.it.

secoli di cultura economica durante i quali si è insegnato e raccomandato che il comportamento razionale è quello dell'individuo che pensa solo a se stesso e che rispetta le regole, è oggi così difficile far comprendere che contratto e comando non bastano a risolvere i crescenti casi di dilemmi sociali? La responsabilità, allora, è di tutti coloro, studiosi, intellettuali, politici, che si ostinano pervicacemente a pensare (e dunque ad agire) l'ordine sociale nei termini della dicotomia pubblico/privato [...] cosa presuppone la messa in cantiere della soluzione comunitaria? Un patto di fraternità [...]. *Liberté* e *égalité* dicono *individuo*; *fraternità* dice invece *legame tra le persone*».[33]

Rileva Bruni che «pochi associano la fraternità a discorsi di carattere economico, ma senza di lei non c'è modello che regga. Come sta accadendo oggi: la logica individuale che massimizza il vantaggio a spese dell'interesse di tutti ci sta portando in un vicolo cieco [...]. Per i beni comuni occorrono virtù di reciprocità che esprimano da subito un legame tra le persone. Quali? La prima virtù che oggi va assolutamente eretta a principio fondativo della post modernità, della società globalizzata e dell'economia dei beni comuni, è la fraternità [...]. Oggi la qualità dello sviluppo dei popoli e della Terra dipende certamente dai classici beni privati, ma molto più da beni (o mali) comuni come i gas serra, l'acqua, o lo stock di fiducia dei mercati finanziari (la crisi finanziaria può anche essere letta come una tragedia del bene comune fiducia) [...]. La storia dei popoli ha conosciuto molti momenti dove siamo stati posti di fronte al bivio fraternità-fratricidio, due strade sempre confinanti, dai tempi di Caino. A volte abbiamo scelto il senso della fraternità, altre, più numerose, quello del fratricidio. Oggi il bivio è ancora di fronte a noi».[34]

1.4. Al valore della fraternità si fa appello anche al fine di tutelare l'ambiente, la biosfera e le generazioni future. Sulla fraternità degli uomini su scala mondiale e nella sua dimensione intergenerazionale, riposa l'imperativo della protezione dell'ambiente: «il diritto ambientale impone all'uomo di superare il suo egoismo e di volgersi allo spirito di condivisione. Non inquinare lo spazio di altri paesi, rispettare la biosfera come bene comune degli uomini e lasciare un ambiente sostenibile per le generazioni future è un dovere di fraternità».[35]

1.5. Il principio di fraternità è invocato, per certi aspetti, da autorevoli filosofi del diritto come Rawls *sub specie* di "principio di differenza", nel senso che le diseguaglianze sociali ed economiche sono ammesse in uno Stato ispirato alla giustizia

[33] S. Zamagni, *I beni comuni per il bene comune*, Edizioni Casa della Cultura, 2014.
[34] L. Bruni, *Beni comuni, Quella virtù da riscoprire per salvarci dall'estinzione*, Vita, 26 novembre 2010. Osserva questo economista che la fraternità «è un legame tra le persone, cioè un rapporto e un laccio; ma senza riconoscimento dei legami che ci uniscono gli uni agli altri non si esce dalla tragedia dei *commons*, che è una tragedia dovuta alla mancata consapevolezza che la vita in comune è una rete di relazioni tra persone, comunità e popoli, una rete di relazione che la globalizzazione rende sempre più fitta e intrecciata». Cfr., *infra*, cap. VI, par. 8.
[35] Questa affermazione di Gonthier è riportata da G. Canivet, *De la valeur de fraternité cit.*

a condizione che siano correlate a vantaggi per tutti e derivino da cariche sociali aperte a tutti: «il principio di differenza sembra corrispondere al significato naturale della fraternità: cioè, all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che ciò non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene. La famiglia, in termini ideali, ma spesso anche in pratica, è uno dei luoghi in cui il principio di massimizzare la somma dei vantaggi è rifiutato. In generale, i membri di una famiglia non desiderano avere dei vantaggi, a meno che ciò non promuova gli interessi dei membri restanti. Il voler agire secondo il principio di differenza ha esattamente le stesse conseguenze. Coloro che si trovano nelle condizioni migliori desiderano ottenere maggiori benefici soltanto all'interno di uno schema in cui ciò va a vantaggio dei meno fortunati [...] l'ordine sociale non deve determinare e garantire le prospettive più attraenti di quelli che stanno meglio, a meno che ciò non vada a vantaggio dei meno fortunati».[36] Secondo Rawls «solo in tal modo la nozione di fraternità può essere eretta a nozione politica fondamentale accanto alla libertà e all'eguaglianza e cosi riscattata dall'oblio in cui è caduta».[37] La fraternità, anche se non definisce di per sé alcuno dei diritti democratici, include attitudini mentali e linee di condotta senza le quali perderemmo di vista i valori espressi da questi diritti.[38]

Possiamo aggiungere che l'idea di fraternità dovrebbe stimolare una politica del diritto tesa alla prevenzione delle patologie sociali: «pensiamo ai tanti comportamenti che ci mettono in relazione con gli altri: nella famiglia, nel rapporto medico-paziente, nella scuola, in rapporto con le istituzioni, nelle attività commerciali fra venditore e acquirente, o nella circolazione stradale ovunque noi siamo […]. La fraternità in quanto paradigma inclusivo, offre, per la sua essenza relazionale, quel "di più" capace di superare la visione dell'altro come "antagonista" o "concorrente", "ostacolo" o "limite" alla propria libertà, per rileggervi piuttosto la possibilità di accordare all'altro la necessaria attenzione e cura dei rapporti, e non solo superando ogni individualismo e con esso la chiusura all'al-

[36] J. Rawls, *Una teoria della giustizia,* Feltrinelli, 1997, p. 61. Si è osservato che «l'impegno straordinario di Rawls è proprio questo: provare a pensare (in modo razionale) la fraternità all'interno delle istituzioni, non come elemento "esterno" ma piuttosto intrinseco ai processi politici stessi; vedendo in essa una tappa essenziale per raggiungere "mature libertà" e "solida uguaglianza", e riaprendo la riflessione sul trittico rivoluzionario e sul senso profondo che ha avuto e può avere per la filosofia politica. Introdurre inoltre l'idea di fraternità, come necessaria ed indispensabile per la realizzazione concreta dei due principi di giustizia, significa accreditarla in linea teorica e pratica come possibile categoria politica»: M. Martino, *La prospettiva della Fraternità nel pensiero di John Rawls*, Nuova Umanità, XXXII 2010, n. 190-191, pp. 549-566.

[37] F. Viola, *La Fraternità nel bene comune cit.*, p. 141 e segg.

[38] J. Rawls, *Una teoria della Giustizia cit.*, p. 101. Si è rilevato che «le vie che il giurista può percorrere per dare concretezza al valore della fraternità o a quelli ad esso affini sono molteplici, ma faticose, e richiedono anzitutto esempi vissuti di tali valori e un consenso sociale intorno ad essi, che naturalmente di tanto potrà crescere, di quanto si diffonda una cultura adeguata. Ciò vale anche per la comunità internazionale che, nonostante la *Dichiarazione* del 1948 e nonostante l'apertura di essa a soggetti diversi dalle singole entità statali e più sensibili a riconoscere valori universali, resta condizionata dagli interessi degli Stati e dalla politica di potenza che ne consegue»: F. Goria, Prefazione, *I sentieri del giurista cit.*, p XIII.

tro e alle sue esigenze, ma anche operando la più autentica prevenzione. Significa cioè intraprendere percorsi capaci di spegnere la conflittualità, evitare violenza e aggressività, laddove il continuo inasprimento delle sanzioni non riesce più a distogliere o convincere ad abbandonare nei comportamenti le tante forme di violenza o di corruzione».[39]

1.6. Si è pure osservato che il principio di fraternità potrebbe essere recepito espressamente in tutti gli ordinamenti giuridici e potrebbe essere posto alle radici dello stare insieme. Da secoli si indaga, infatti, sul principio in forza del quale gli uomini si trovano reciprocamente legati: se per inclinazione naturale oppure per sforzo razionale.[40] Il principio di fraternità potrebbe offrire così la soluzione, sul piano del diritto costituzionale, al problema tradizionale relativo al come «integrare il pluralismo sociale in unità politica», ovvero al come «mantenere l'unità del corpo politico».[41]

1.7. I valori connessi alla fraternità, si è detto, affiorano anche «in quella che si potrebbe definire la dura sperimentazione scientifica […]. Nello scenario attuale della medicina predomina il rapido sviluppo della tecnologia, l'affermarsi di una medicina basata sull'evidenza, che pone l'attenzione su prove di efficacia, su *trial* clinici randomizzati condotti su grandi casistiche di pazienti, sul contenimento dei costi. È pensabile che vi sia posto per la dimensione della fraternità? Si potrebbero ipotizzare evidenze scientifiche per questa categoria applicata alla medicina? […] Soprattutto negli ultimi anni si sta ponendo l'attenzione anche su aspetti non strettamente tecnici, come ad esempio la relazione e la comunicazione con il paziente, la risposta soggettiva alle terapie rispetto alla casistica anonima, la dimensione spirituale, il "clima terapeutico" all'interno dell'*équipe* di cura, gli stili di vita, il ruolo che rivestono la comunità e la società per la salute, etc.».[42]

Anche sul piano della indagine psicologica si osserva che «la sfida esaltante che la psicologia oggi dovrebbe raccogliere è quella di lavorare sulle molte varietà del "noi", sulla psicologia della fraternità, sul come imparare a collaborare nei gruppi, sull'amore fraterno, sulle relazioni d'amore con gli altri […] ritengo importante focalizzare l'attenzione sul fatto che essere altruisti fa bene al cervello: c'è davvero più gioia nel dare che nel ricevere».[43] Anche Maslow già nella metà del secolo scorso evidenziava la necessità della psicologia sociale di studiare la fraternità, la cooperazione, le comunità utopistiche e quindi anche le persone più sane e più forti della società. Questo autorevole psicologo sosteneva la necessità di non limitarsi a studiare il pregiudizio, l'o-

[39] *Diritto, giustizia e fraternità: intervista ad Adriana Cosseddu. www.sophiauniversity.org.*
[40] I. M. Pinto, *Costituzione e fraternità cit.,* p. 17.
[41] Ivi, p.11.
[42] F. Caretta, *Plausibilità scientifica della fraternità*, www.mdc-net.org
[43] P. Ionata, *Nati per amare*, Città Nuova, 2006, p. 93.

dio e l'ostilità in quanto nelle persone sane queste forze sono di importanza piuttosto secondaria.[44]

1.8. L'idea di fraternità, ad avviso di molti, può, dunque, prendere il posto delle vecchie ideologie dalle quali per secoli abbiamo tratto le nostre ispirazioni per progettare azioni di riforma della società e sulla base delle quali abbiamo interpretato la storia umana e il nostro ruolo nel mondo. L'idea di fraternità universale possiede il carburante per dare linfa alla nuova progettualità umana, un carburante che le ideologie a noi note non possiedono più. È l'unica idea che può permetterci di risolvere gravi problemi collettivi in quanto se è autentica, rende tra l'altro possibili soluzioni sistemiche. È l'unica idea che può conciliare l'esigenza di creazione individuale della ricchezza lecita a seconda delle proprie capacità (libertà individuale) e l'esigenza della distribuzione e condivisione delle stesse con l'umanità (uguaglianza).[45] È l'unica idea che può rendere possibile, se è autentica, il pluralismo religioso.

Ma questa Idea deve essere sostenuta a livello pedagogico. Dobbiamo riconoscere con onestà che le ragioni del sangue non sempre hanno reso le famiglie un modello di fraternità e che le ragioni prettamente religiose non hanno fermato guerre od ostilità.

Anche i movimenti spirituali oggi molto diffusi intendono, talvolta, la fraternità come espansione delle loro strutture organizzative e della loro *auctoritas* umana: mentre i mistici parlano di universalità, i discepoli praticano, talvolta, la particolarità. D'altronde, a causa di questi egocentrismi, i movimenti spirituali faticano ad avere una voce unitaria sul piano della comunicazione sociale. Parimenti, dobbiamo riconoscere che le ragioni umanitarie prettamente laiche non hanno dato ingresso a ceti politici in grado di orientare la collettività sui valori della fraternità. Eppure, molti invocano la fraternità per trovare con essa il superamento delle contraddizioni nelle quali ci troviamo. In attesa che laici e spiritualisti uniscano gli sforzi, le diverse sensibilità e capacità per un lavoro comune, l'unica strada per avviarci verso una società migliore è quella di far ricorso a un approccio pedagogico. Non appare più sufficiente fare appelli ai valori di cooperazione fraterna, senza cercare di evidenziare, nel contempo, come concretamente sia possibile avvicinarsi a detti valori (cfr. capp. III, V e VI). Non possiamo confidare nello sviluppo di una fraternità presentata come buonismo, come comportamento emergenziale oppure come credo delle istituzioni religiose, giacché si tratta di acquisire non un generico sentimento, ma una pedagogia e una filosofia di vita.

[44] Abraham H. Maslow, *Motivazione e personalità*, Armando Editore, 1992, p. 445.
[45] O. M. Aïvanhov, *"La distribuzione delle ricchezze. Comunismo e capitalismo, due manifestazioni complementari»"*, in *La conquista Interiore della Pace*, Prosveta, 1991.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 80 27/05/2019 09:39:04

2. La cooperazione, principio fondamentale per garantire la dignità: solidarietà, filantropia e fraternità

«La solidarietà ha come unico scopo il correggere la rotta delle disuguaglianze e ingiustizie senza tuttavia rimetterle in discussione…»

L'appello alla fraternità appare anche risolutivo del grande problema, sempre attuale, della tutela della dignità umana. Molti convengono sul fatto che l'ideale di fraternità sprigioni più della solidarietà, una energia costruttiva della dignità umana, in quanto reca in sé l'aiuto verso l'altro inteso come aiuto al risveglio della consapevolezza, compresa quella della propria dignità. Grazie alla nostra storia passata, abbiamo compreso che senza la forza coscienziale del cuore implicita nella fraternità, non potranno inverarsi cambiamenti profondi, idonei a praticare nei fatti la dignità. La via meramente intellettuale non porta queste trasformazioni profonde. D'altronde la stessa solidarietà, bandiera spesso degli approcci intellettualistici, non reca in se una valenza rivoluzionaria nelle relazioni umane e sociali. Il solidarismo non ha rimesso in discussione in Francia, osserva Mattei, «le basi della società repubblicana liberale, capitalistica e produttivista con le disuguaglianze, le ingiustizie e l'individualismo che ne derivavano. La solidarietà ha come unico scopo il correggere la rotta di tali disuguaglianze e ingiustizie senza tuttavia rimetterle in discussione. La nostra Repubblica permette lo sfruttamento e il dominio di certe categorie di cittadini nonché la povertà e l'esclusione di queste. La Repubblica francese acconsente a ciò, anche se sostiene il contrario. In altre parole, la solidarietà, e anche questo ha contribuito alla sua fortuna, è compatibile tanto con la democrazia a cui si rifà, quanto invece con le disuguaglianze e le esclusioni che essa mantiene e perpetua. In questo senso, la solidarietà non rientra nella stessa logica della fraternità. Sin dalle sue origini bibliche, il messaggio della fratellanza è radicalmente diverso. La fraternità indica una società genuinamente egualitaria. Indica un'uguaglianza di diritto ma soprattutto di fatto, a nome dell'eminente dignità di ogni essere umano indiscriminatamente. Una società fraterna è una società nella quale i singoli privilegi non esistono più. La fraternità potrebbe caratterizzarsi con la cura dell'altro, di ogni altro».[46]

Ad avviso di Zamagni, «la buona società non può accontentarsi dell'orizzonte della solidarietà, perché una società che fosse solo solidale, e non anche fraterna, sarebbe una società dalla quale ognuno cercherebbe di allontanarsi. Il fatto è che mentre la società fraterna è anche una società solidale, il viceversa non è necessariamente vero».[47]

Ma qual è la distinzione tra solidarietà e fraternità? Secondo Borgetto, concettualmente le cose sono chiare: mentre la fraternità postula e implica necessariamente un sentimento di amore e di amicizia verso gli altri, cioè è dotata di una carica emotiva e sentimentale, il concetto di solidarietà invece non ha

[46] B. Mattei, *Solidarité ou Fraternité cit.*
[47] S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, 2008, p. 7.

necessariamente la dimensione emotiva e sentimentale paragonabile a quella che è la caratteristica principale della fraternità. Ovviamente, ciò non significa che la solidarietà debba esserne priva.[48]

Sul piano dello svolgimento della vita civica osserva Baggio «due caratteristiche fondamentali qualificano la fraternità politicamente. La prima, che la differenzia radicalmente dalla solidarietà, è la sua orizzontalità: i fratelli non accettano rapporti di subordinazione ma interpretano se stessi, sempre, come pari, anche se hanno ruoli diversi. Al contrario la solidarietà, come viene comunemente intesa e praticata, può consentire anche relazioni verticali, di aiuto da parte del forte verso il debole; è chiaro che la solidarietà così intesa può essere usata per mantenere il debole nella sua condizione subordinata, dandogli l'aiuto sufficiente a garantire che egli non si ribelli. La solidarietà non mette in questione la relazione di potere; la fraternità, al contrario, non può non farlo. Lo stesso uso della solidarietà come "solidarietà orizzontale" appartiene ad una prospettiva recente, ispirata proprio dalla nozione di fraternità. La seconda caratteristica consiste nel fatto che la relazione fraterna mi fa prendere atto che esiste un altro, diverso da me, che ha strettamente a che fare con me - siamo, insieme, società - e che ha i miei stessi diritti; non dispongo di lui… devo accettarlo nella sua differenza e nel suo diritto di viverla e di svilupparla. In questo senso, la fraternità è il fondamentale principio di realtà, quello che stabilisce la verità di fatto senza la quale [...] non c'è società politica».[49]

In altri termini, la fraternità pare essere l'unica forza in grado di rimediare alle *"inégalités entre les êtres"*, come aveva già rilevato Aïvanhov in una prospettiva spirituale: «L'uguaglianza è possibile soltanto grazie alla fraternità, perché gli umani non sono uguali in nessuna parte, salvo che nella dignità. E da dove giunge questa dignità? Dal fatto che sono tutti figli e figlie di Dio, dunque che sono tutti fratelli e sorelle. In quel momento non soltanto i più privilegiati sentono di appartenere alla medesima famiglia dei più poveri, ma i più poveri sentono anche che esiste in essi un valore, una dignità, che li rende uguali ai più privilegiati, e anche ai più saggi e ai più grandi geni».[50]

Ha affermato recentemente Bergoglio: «possiamo esserne certi: io offendo la dignità umana dell'altro solo perché prima ho venduto la mia. In cambio di cosa? Del potere, della fama, dei beni materiali. E questo [...] in cambio della mia dignità di figlio e figlia di Dio [...]. La dignità umana è uguale in ogni essere umano: quando la calpesto nell'altro, sto calpestando la mia».[51]

Anche in una prospettiva laica si riconosce che la fraternità è la forza che può aiutare ad esprimere al meglio la propria dignità e la propria ricchezza valoriale: «la fraternità non è facoltativa, è una necessità, è un imperativo insito nei valori reli-

[48] M. Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, LGDJ-Montchrestien, Paris, 1993, pp. 7-8.
[49] A. M. Baggio, *Fraternità o solidarietà? cit.*
[50] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 22 novembre 2005, Prosveta.
[51] J. M. Bergoglio, *Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della Pace cit.*

giosi o laici più sacri se vogliamo che quanti si sono autoproclamati esseri umani diventino veramente tali. I redattori della Dichiarazione del 1948 ebbero l'intuito e l'ottimismo di pensare che esiste un potenziale umano che ha da realizzarsi e che la fraternità è quanto di meglio definisce e circoscrive questa speranza».[52]

La fraternità non può essere confusa, nemmeno, con la filantropia: mentre la prima, come rileva David, *«est empreinte d'égalité civile et privilégie l'aspiration à plus de dignité»*, la seconda *«est essentiellement élitiste et paternaliste»*.[53] Per rimarcare questa differenza il citato Autore osserva che sul piano storico la filantropia *«s'en est tenue électoralement à un système censitaire, alors que la fraternité a entraîné dans son sillage le suffrage universel»*.[54] La filantropia appartiene a matrici culturali e religiose diverse da quelle cristiane.[55]

Vi è, infatti, una profonda distinzione tra filantropia e azione gratuita nella prospettiva della fraternità cristiana: la specificità della gratuità «è la costruzione di particolari legami fra le persone. Laddove l'organizzazione filantropica fa per gli altri, l'agire gratuito fa con gli altri. È proprio questa caratteristica che differenzia l'azione autenticamente gratuita, dalla beneficenza privata, tipica della filantropia. Infatti, la forza del dono gratuito non sta nella cosa donata o nel quantum donato, così è invece nella filantropia, tanto è vero che esistono le graduatorie o le classifiche di merito filantropico, ma nella speciale cifra che il dono rappresenta per il fatto di costituire una relazione tra persone [...] mentre la filantropia genera quasi sempre dipendenza nel destinatario dell'azione filantropica, l'azione gratuita genera invece reciprocità».[56]

Nel romanzo di Malreaux, *La Speranza*, un contadino spagnolo, sofferente per le umiliazioni e le offese che riceveva dal suo datore di lavoro (proprietario terriero), spiega a un "intellettuale" che il contrario di umiliazione e disprezzo non è uguaglianza, ma fraternità.[57] Queste parole esprimono con efficacia il nesso tra dignità umana e fraternità.

3. Le relazioni di interdipendenza tra i popoli e i valori di universalità

«In questo periodo in cui la nostra civiltà rischia di implodere a causa dell'uso patologico delle sue risorse di base, sembra davvero ora di prendere in considerazione un nuovo paradigma basato sul sentimento di unità e sul rispetto degli altri»

3.1. Come abbiamo già osservato, la globalizzazione ha acuito le relazioni di interdipendenza tra i singoli, i popoli e gli Stati. La globalizzazione fa si che si

[52] B. Mattei, *Solidarité ou Fraternité cit.*
[53] M. David, *Le printemps de la fraternité*, Paris, Aubier, 1992, p. 19.
[54] *Ibidem*. Cfr. sul punto, anche il commento di M. Hunyadi, *Dangereuse fraternité cit.*
[55] S. Zamagni, *Fraternità, sviluppo economico e società civile cit.*
[56] Idem, *L'economia come se la persona contasse: Verso una teoria economica relazionale*, Paper 2006, Dipartimento di Scienze Economiche, Università Bologna.
[57] V. Dao, *André Malraux, ou, La quête de la fraternité*, Droz, 1991, p.169.

percepiscano in modo sempre più intenso i nessi di interdipendenza sul piano economico e politico tra gli Stati e ciò, purtroppo, aumenta il divario tra gli Stati nella misura in cui quelli con limitata capacità di autodeterminazione incontrano molte difficoltà a mettersi al passo degli Stati più progrediti. Il modello dell'interdipendenza da solo non giunge a mantenere la pace nel sistema, di qui l'importanza della fraternità in quanto essa esclude l'egocentrismo, l'irresponsabilità e punta al bene comune, alla cooperazione nel rispetto del principio di sussidiarietà.[58]

In conseguenza del principio dell'interdipendenza «nulla di ciò che è accaduto, sta accadendo o accadrà altrove può essere a priori ritenuto ininfluente qui ed ora. Anche all'attore quotidiano tale principio si presenta con evidenza in occasione di eventi drammatici, come le calamità naturali, le crisi economiche e finanziarie, la paura generata dal terrorismo».[59] L'interdipendenza produce conseguenze sulla vita quotidiana di noi tutti: «ogni fatto che accade alla Borsa di New York o a Baghdad si ripercuote in tutto il mondo [...] ogni mattina ciascuno di noi prende un tè che viene dall'India o un caffè che proviene dalla Colombia, oppure indossa un maglione fatto a Taiwan con una maglietta di cotone egiziana o indiana; si ascoltano le informazioni su una radio fabbricata in Giappone e tutto il giorno, in qualche modo, viviamo senza saperlo una vita planetaria. Siamo come un momento di un ologramma dove ciascuno porta con sé il microcosmo. Ma malgrado tutto ciò, non abbiamo il senso di questa solidarietà».[60]

Interdipendenza significa, osserva Bauman, «che tutti dipendiamo l'uno dall'altro. Qualunque cosa accada in un luogo può avere conseguenze globali. Con le risorse e le conoscenze acquisite, le azioni di ogni essere umano percorrono enormi distanze nello spazio e nel tempo. Ciò che facciamo (o ci asteniamo dal fare) può influenzare le condizioni di vita (o di morte) di persone in luoghi che non visiteremo mai o di generazioni che non conosceremo. Questa è la condizione in cui, più o meno consapevolmente, costruiamo la nostra storia comune […]. Essendoci liberati della maggior parte dei limiti spazio-temporali che confinavano il potenziale delle nostre azioni al territorio che potevamo sorvegliare, non possiamo sottrarre noi stessi, né chi è condizionato dal nostro comportamento, alla rete globale della dipendenza reciproca».[61]

L'interdipendenza ha implicazioni anche sull'organizzazione degli stessi Stati in quanto potrebbe favorire un assetto cosmopolita: «Il sistema internazionale è composto dall'aggregazione di Stati sovrani. Si chiama sistema perché appunto i vari componenti sono legati fra di loro da un normale processo d'interdipendenza. Tenendo conto della realtà attuale si afferma che nessuno Stato può rinchiudersi su se stesso. Sono numerosi gli studiosi di politica, di sociologia politica, di

[58] R. Augustin, *La fraternità nella prospettiva delle guerre asimmetriche cit.*
[59] A. Lo Presti, *L'idea di fraternità e il dibattito attuale cit.*
[60] E. Morin, *Ripensare la Politica cit.*
[61] Z. Bauman, *Lontani e solidali cit.*

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 84 27/05/2019 09:39:04

economia, di diritto internazionale [che vedono] nell'interdipendenza uno strumento in grado di creare le condizioni per accrescere le ragioni della pace e della sicurezza internazionale. L'interdipendenza presuppone un insieme di legami, rapporti socioeconomici, culturali e politici che fanno sì che i comportamenti di uno dei componenti hanno conseguenze su tutto il sistema. Nell'interdipendenza gli uni devono contare sugli altri».[62] Non a caso, il «diritto fraterno affacciatosi timidamente nell'epoca delle grandi rivoluzioni ritorna oggi a riproporsi in una epoca che vede logorarsi la forma statale delle appartenenze chiuse».[63]

Alcuni si auspicano, infatti, il passaggio dal diritto internazionale degli Stati sovrani ad una «qualche forma di diritto cosmopolita» che si prenda cura delle questioni dell'ambiente, dello sviluppo, della pace e della guerra, ovvero delle questioni che superano le frontiere degli Stati ed esigono un superamento della logica meramente individualista di interesse riferita a persone, gruppi, classi o Stati.[64]

Beck sostiene che stiamo già subendo in via di fatto una sorta di cosmopolitizzazione inconsapevole: «la prospettiva nazionalistica, che equipara la società con i cittadini della nazione-Stato, ci rende ciechi davanti al mondo in cui viviamo. Per poter afferrare la correlazione tra popoli e popolazioni di tutto il globo, occorre innanzitutto una prospettiva cosmopolita. Il comun denominatore del nostro pianeta così densamente popolato è la "cosmopolitizzazione", che sta a indicare l'erosione dei confini che si frappongono tra mercati, Stati, civiltà, culture e non da ultimo tra le esperienze di vita dei vari popoli. Il mondo non ha perduto certamente le sue frontiere, ma questi tracciati si fanno sempre più sfocati e indistinti, e diventano permeabili al flusso di informazioni e capitali […]. A mio avviso, è importante che la cosmopolitizzazione non avvenga […] al di sopra della testa delle persone, ma che prenda corpo nella vita di tutti i giorni degli individui».[65]

L'idea di interdipendenza e il bisogno di uno "diritto cosmopolita" non sono nuovi, come abbiamo già evidenziato. Ad esempio, Kant «introduce lo *ius cosmopoliticum* non solamente come una mera esortazione etica, ma quale principio autenticamente giuridico. Per lui, è la stessa natura del Creato che induce all'interdipendenza, perché la forma sferica della Terra non consente a nessuno di

[62] R. Agustin, *La fraternità nelle guerre asimmetriche cit.*

[63] M. R. Manieri, *Fraternità. Rilettura civile di un'idea cit., p. 27*.

[64] G. Tosi, *op. cit.*, p. 546. Questo Autore aggiunge che dal punto di vista delle relazioni internazionali ci sono molti indizi del fatto che è sempre più chiara la necessità di un diritto cosmopolita: «nella società in cui viviamo (ma anche nelle società che ci hanno preceduto) la politica è sempre stata realisticamente governata da interessi personali e di gruppo, ma proprio l'urgenza e la gravità delle questioni in gioco può "realisticamente" promuovere la necessità di una soluzione diversa. Davanti ai pericoli che minacciano la sopravvivenza dell'umanità possiamo prevedere scenari opposti: pessimisticamente o realisticamente la "lotta di tutti contro tutti" dello stato di Natura hobbesiano, o il riconoscimento che stiamo sulla stessa nave e dobbiamo trovare uscite collettive che possano salvare tutti e quindi la formazione di un nuovo patto sociale mondiale per uscire dallo stato di Natura che esiste fra gli Stati e fondare uno Stato civile»: *ibidem*.

[65] U. Beck, *Sette tesi contro l'uomo globale*, Corriere della sera, 11 dicembre 2007.

isolarsi veramente, e per quanto si tenti di allontanarsi da qualcuno il risultato non potrà essere che avvicinarsi ad altri. È per questo, osserva Kant, che gli uomini si trovano «in un perpetuo rapporto di ognuno con tutti gli altri», per cui «il male e la violenza commessi in un punto del nostro globo, vengano avvertiti anche in tutti gli altri». Al principio dell'interdipendenza si accompagna il conseguente argomento che i beni e gli interessi di tutti e di ciascuno sono necessari per il perseguimento del proprio. Potremmo definirlo come principio del comune destino: esso afferma che le determinazioni sostantive dei beni perseguiti da attori, gruppi e comunità entrano in un rapporto organico fra loro. Per cui ogni determinazione del fine/bene perseguita da un attore, un gruppo, una comunità, non può esulare dalla considerazione sulle possibilità di realizzazione dei fini/beni di ogni altro».[66]

Evidentemente, la cancellazione delle barriere non produce automaticamente effetti benefici e può accadere, infatti, che «via via che scompaiono le barriere tra gli uomini, si moltiplicano gli antagonismi mimetici. La caduta dei muri divisori, che credevamo fosse l'inizio di una storia di pace, ha dato luogo, nel mondo contemporaneo, alla funesta oscillazione tra un'omologazione che annulla le differenze e viola le identità, e una reazione nazionalista e fondamentalista che, per difendere la peculiarità della propria, la contrappone alle altre».[67]

Recentemente, Bergoglio ha ricordato che «il numero sempre crescente di interconnessioni e di comunicazioni che avviluppano il nostro pianeta rende più palpabile la consapevolezza dell'unità e della condivisione di un comune destino tra le Nazioni della Terra. Nei dinamismi della storia, pur nella diversità delle etnie, delle società e delle culture, vediamo seminata così la vocazione a formare una comunità composta da fratelli che si accolgono reciprocamente, prendendosi cura gli uni degli altri. Tale vocazione è però ancor oggi spesso contrastata e smentita nei fatti, in un mondo caratterizzato da quella "globalizzazione dell'indifferenza" che ci fa lentamente "abituare" alla sofferenza dell'altro, chiudendoci in noi stessi. La globalizzazione [...] ci rende vicini, ma non ci rende fratelli».[68]

L'interdipendenza ha comunque il pregio di mettere in luce la natura relazionale della nostra coscienza e delle forze che governano la Terra: «parliamo in continuazione di accesso e inclusione in una rete globale di comunicazione, ma parliamo molto meno del perché, esattamente, vogliamo comunicare gli uni con gli altri su una scala così planetaria. Si avverte la grave mancanza di una ragione generale per cui miliardi di esseri umani dovrebbero essere sempre più connessi. Qual è lo scopo di tutto ciò? Le sole, deboli spiegazioni finora offerte sono la condivisione di informazioni, l'intrattenimento, gli scambi commerciali avanzati e la velocizzazione della globalizzazione economica [...] il punto è che l'aumento della connettività ci sta rendendo sempre più consapevoli di tutti i rapporti che

[66] A. Lo Presti, *L'idea di fraternità e il dibattito attuale* cit.
[67] G. Savagnone, *Fraternità e comunicazione cit.*, pp. 41-99.
[68] J. M. Bergoglio, *Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della Pace cit.*

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 86 27/05/2019 09:39:04

compongono un mondo così complesso e vario. Una nuova generazione sta cominciando a vedere il mondo sempre meno come un deposito di beni da espropriare e possedere, e sempre più come un labirinto di relazioni cui accedere».[69]

L'interdipendenza rinnova la percezione di una unione anche di matrice organicistica (su cui torneremo in seguito) tra i popoli e tra le persone: «Se la necessaria interdipendenza degli uomini nella vita sociale è un dato evidente, la scienza ha dimostrato, a sua volta, soprattutto con Louis Pasteur e le sue scoperte scientifiche, che tutti gli organismi viventi sono parti di una più ampia e complessa struttura a cui ognuno è necessario non meno di ciascun altro, ulteriore conferma dell'idea che l'uomo non è mai libero da vincoli nei confronti dei suoi simili e non può più essere pensato come una monade autosufficiente all'interno di un corpo sociale sempre più complesso e articolato. L'interdipendenza diviene, perciò, la novità scientifica socialmente rilevante: la definizione dei bisogni del singolo è possibile solo in riferimento alle molteplici relazioni che egli intesse nella società. Riconoscere un legame forte e normativo tra gli individui ne preserva l'integrità e i diritti, perché ne rispetta la reale esistenza, ma soprattutto preserva l'ordine, ora fondato sulla necessità e sul vantaggio dello stare insieme».[70]

La percezione dell'accresciuta interdipendenza conduce a riflettere anche sull'universalità quale caratteristica coessenziale della fraternità. L'appello alla fraternità è, infatti, anche un appello alla fraternità universale, giacché la fraternità per essere tale non può che essere universale, cioè essa non può non implicare l'unione di tutti i popoli. Nella storia passata abbiamo già sperimentato fraternità parziali, cioè riferite a un parte e non al tutto e queste non si sono rivelate risolutive dei conflitti (cap. I). Parimenti, il ricorso a semplici modelli di coordinamento tra Stati separati non può ritenersi sufficiente in ragione del perdurare al loro interno dei germi di separatività. Non appare risolutiva la semplice riduzione dei poteri delle sovranità statali a vantaggio di istituzioni politiche di *global governance*.

Si è rilevato che «limitarsi alla riconfigurazione, pur importante e per molti versi indispensabile, della *governance* solo nel senso di un allargamento degli attuali organismi o degli attuali "formati" (dal G8 al G14, al G16 o al G20) risponderebbe solo ad una parte del problema […]. Oggi si parla della necessità di rifondare le istituzioni finanziarie multilaterali; ma si parla assai meno […] dell'esigenza di rivedere profondamente anche le Nazioni Unite ed il loro sistema di governo, in senso più paritario, rappresentativo, democratico… Il mondo ha bisogno di ampliare i canali di partecipazione e di responsabilità, a livello di istituzioni internazionali, a livello di governi, a livello di una cittadinanza attiva che non resti confinata negli ambiti nazionali. La fraternità ci suggerisce un

[69] J. Rifkin, *op. cit.*, p. 550.
[70] A. Mattioni, *Solidarietà giuridicizzazione della fraternità cit.*, p. 33.

progetto di unità nella distinzione, l'idea cioè di un'Autorità mondiale a carattere pluralista e a diversi livelli di sussidiarietà».[71]

Osserva Attali che è «la prima volta che succede nella storia: ci ritroviamo in un mondo senza governo. La globalizzazione dei mercati non si è accompagnata alla globalizzazione del diritto. Questa è la fonte dei nostri malanni […]. Un giorno l'umanità capirà che la strada più vantaggiosa è quella di costituire un governo democratico del mondo, che superi gli interessi delle nazioni più potenti, protegga l'identità di ogni cultura[…]. È interesse generale dell'umanità. Pensare ad un governo mondiale non è illusorio; la storia ha molta più immaginazione di qualsiasi romanziere. Bisogna senza dubbio attendere che catastrofi di ordine finanziario, ecologico, demografico, sanitario […] facciano capire agli uomini che i loro destini sono comuni. Essi prenderanno allora coscienza delle minacce sistemiche che hanno di fronte».[72]

3.2. Malgrado queste gravi problematiche e forse anche grazie ad esse, la fraternità è andata acquisendo nel corso della storia, «un significato universale, arrivando ad individuare il soggetto al quale essa può pienamente riferirsi: il soggetto "umanità", l'unico che garantisce la completa espressione anche agli due principi, di libertà e di uguaglianza».[73] Anche la Lubich ha sottolineato che «conoscendo innumerevoli persone, gruppi, popoli, ho constatato che la tensione all'unità, alla fraternità è un'aspirazione insopprimibile che va facendosi strada. Ho scorto dovunque il progredire dell'umanità, un passo dopo l'altro, fino a poter affermare che la sua storia altro non è che un lento, eppure inarrestabile cammino verso la fraternità universale. Ma si tratta di un cammino che va accompagnato e sostenuto».[74] La fraternità, osserva Aïvanhov, per essere tale deve essere universale e deve, logicamente e necessariamente, convergere verso unico centro e per tale ragione occorre arrivare ad una Pan-Terra cioè ad unica famiglia.[75] Anche Rajen-

[71] P. Ferrara, *Fraternità politica e mutamento internazionale*, Seminario di studi *«Una governance per la crisi. Politiche di fraternità universale»*, Camera dei Deputati, Sala delle Colonne, Roma, 16 marzo 2009.
[72] J. Attali, *Domani, chi governerà il mondo?,* Fazi editore, 2012, p. 12 e segg.
[73] A. M. Baggio, *L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni cit*., pp. 217-268.
[74] C. Lubich, Convegno *"Città per l'unità"*, Rosario 2005, www.mppu.org. Afferma la Lubich: «Come si potrebbe pensare la pace e l'unità nel mondo senza la visione di tutta l'umanità come una sola famiglia? [Occorre esprimere la spiritualità] in una nuova linea di vita, in uno stile nuovo assunto da milioni di persone che, ispirandosi fondamentalmente a principi cristiani, senza trascurare, anzi evidenziando, valori paralleli presenti in altre fedi e culture diverse […] porta in questo mondo, bisognoso di ritrovare o di consolidare la pace, pace appunto e unità. Si tratta di una nuova spiritualità, attuale e moderna: la spiritualità dell'unità, *ut omnes unum sint*»: *Discorso 17 dicembre 1996, Premio Unesco per l'Educazione alla Pace*, Parigi, www.focolare.org.
[75] «Per il momento si crede ancora che queste idee siano irrealizzabili. Si dice che sono utopie. Ma un giorno tutto sarà talmente realizzabile e realizzato, che tutti ne saranno stupiti. Questa idea si fa strada, si sta approfondendo ed a poco a poco tutti la accetteranno […] attualmente si vedono dei grandi progetti di Pan-Europa, Pan-Asia, Pan-America, Pan-Africa. Certamente questo rappresenta un progresso gigantesco, ma in questo modo non si risolverà nulla. C'è solo la "Pan-Terra" che può risolvere tutto […] cioè tutta la Terra riunita in una sola famiglia. Al-

dra Pachauri, Nobel 2007 per la pace, sostiene che «siamo un unico universo, siamo un'unica famiglia».[76] Morin propone nella sua prospettiva l'unione umana quali cittadini della Terra patria o quali cittadini della società-mondo.[77] Per Rifkin «la predisposizione all'empatia che fa parte della nostra biologia è un'opportunità per riunire sempre più la razza umana in un'unica famiglia allargata, cosa che richiede un continuo esercizio».[78]

Leonardo Boff invita «a prendere coscienza che viviamo una nuova tappa della storia dell'umanità e della Terra stessa: la tappa planetaria. Con essa diventa chiaro che tutti abbiamo un destino e un futuro comuni. Dobbiamo, come sottolinea la Carta della Terra, «formare un'alleanza globale per prenderci cura gli uni degli altri e del pianeta, se non vogliamo rischiare la nostra stessa distruzione e quella della diversità della vita». L'*ethos* da costruire deve tener conto della prospettiva basilare della mondializzazione così come ci viene presentata dalla nuova cosmologia […]. La Terra appare come una totalità fisico-chimica, biologica, socio-antropologica e spirituale, una e complessa».[79]

In questo periodo in cui la nostra civiltà rischia di implodere a causa dell'uso patologico delle sue risorse di base, sembra davvero ora di prendere in considerazione, osserva Mitchell, un nuovo paradigma basato sul sentimento di unità e sul rispetto degli altri: «una simile trasformazione merita tutti gli sforzi necessari. La mia opinione è che il prossimo passo nella nostra evoluzione sia quello che implica la scelta e la scoperta della personale ricompensa insita nel comportamento altruistico. L'unità degli esseri viventi è riconosciuta ai più profondi livelli della cosmologia. Questa unità ci impone di comprendere che tutti noi, su questo pianeta, o risolviamo questi problemi insieme, o insieme moriremo».[80]

Nel lontano 1552 il giovane Étienne de La Boétie, amico di Montaigne, presentava il valore dell'unità degli uomini nei seguenti termini: «la Natura ci ha fatto tutti di una medesima forma, e come sembra col medesimo stampo, affinché noi ci si riconosca scambievolmente tutti compagni o meglio fratelli. Le persone devono vivere aiutandosi vicendevolmente, perché la Natura non ha inteso por-

---

trimenti al posto di un paese che agisce contro un altro paese, avremo una nazione che agisce contro un'altra nazione. L'Asia contro l'Europa sarebbe meglio?»: O. M. Aïvanhov, Conferenza *"L'idea della Pan-Terra"*, 28 novembre 1966, in Opera omnia n. 26, Prosveta. Il primo progetto moderno di una Europa unita risale al 1923, anno di pubblicazione del libro *Pan Europa* scritto da R. de Coudenhove-Kalergi.

[76] Cfr. R. Pachauri, in E. Laszlo, M. Roveda, *Felicità nel cambiamento*, 2011, p.120 e segg., portale. lifegate.it.

[77] Negli ultimi lavori, Morin impiega anche l'espressione società-mondo. Questa nozione, rileva Manghi, pone in rilievo non soltanto la dimensione storico-politica, o la dimensione politico-antropologica, ma anche la dimensione immediatamente interattivo-sociale, S. Manghi, *Educarci alla Società mondo cit.*, p.108.

[78] J. Rifkin, *op. cit.*, p. 567.

[79] L. Boff, *In cerca di un Ethos planetario*, www.leonardoboff.com. Il testo della *Carta della Terra* è stato approvato nel marzo 2000, www.cartadellaterra.it.

[80] E. Mitchell, *Una visione dallo spazio*, in *Felicità nel cambiamento cit.*, p. 133.

re gli uomini in questo mondo come in un campo di battaglia, come briganti armati […] non voleva farci uniti tutti, ma tutti uno».[81] Nessuno, dunque, come affermava Nelson Mandela, è nato schiavo, né signore, né per vivere in miseria, ma tutti siamo nati per essere fratelli.

Finché non lavoriamo per la fraternità universale, osserva Aïvanhov, lavoriamo contro di noi perché non sviluppiamo la nostra vera natura: «perché siamo venuti sulla Terra? Per imparare a vivere come fratelli di tutti gli uomini. Se attraverso le nostre varie attività non ci sforziamo di comportarci correttamente con gli altri, per comprenderli, aiutarli e sostenerli, non solo rendiamo loro la vita difficile, ma danneggiamo anche la nostra».[82]

Occorre acquistare nuove qualità, scriveva Ubaldi, e sviluppare lo spirito di associazione al fine di «eliminare l'atavico antagonismo individuale, in modo che le forze dei singoli non si elidano, distruggendosi un una lotta reciproca, ma in uno stato di cooperazione si sommino».[83]

Martin Luther King affermava: «ho il sogno che un giorno gli uomini si renderanno conto che sono stati creati per vivere insieme come fratelli; e che la fratellanza diventerà l'ordine del giorno di un uomo di affari e la parola d'ordine dell'uomo di governo».[84]

Anche Gandhi nella stessa direzione sosteneva: «la mia missione non è semplicemente la fratellanza dell'umanità indiana. Ma attraverso l'attuazione della libertà dell'India, spero di attuare e sviluppare la missione della fratellanza degli uomini».[85]

L'aspirazione a un'età di pace e di giustizia non è stata, dunque, fagocitata dagli insuccessi delle organizzazioni politiche e religiose. Oggi molti hanno compreso che il ricorso alla violenza verbale, fisica, psichica, nelle sue variegate forme, non può generare un mondo migliore e in ragione di ciò le diverse aspirazioni alla fraternità convivono quasi pacificamente. Anche se deboli sono ancora i segni di unione fra le molteplici voci.

[81] É. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Jaca Book, Milano, 1979: «bisogna credere che la Natura, dando agli uni di più, agli altri di meno, abbia voluto porre le condizioni per un affetto fraterno che tutti potessero esercitare, avendo gli uni la forza di recare aiuto, gli altri bisogno di riceverne. Così dunque questa buona madre ha dato a tutti noi la Terra da abitare, mettendoci in certo modo in un'unica grande casa, ci ha fatti tutti con lo stesso impasto così che ognuno potesse riconoscersi nel proprio fratello come in uno specchio […] a tutti noi ha fatto il grande dono della parola per comunicare, diventare sempre più fratelli e arrivare tramite il continuo scambio delle nostre idee ad una comunione di volontà; ha cercato in tutti i modi di stringere sempre più saldamente il vincolo che ci lega in un patto di convivenza sociale; insomma sotto ogni punto di vista ha mostrato chiaramente di averci voluti non solo uniti ma addirittura una cosa sola».

[82] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 16 febbraio 2007, Prosveta. Cfr. Idem, *Verso la grande famiglia* in Opera omnia n. 29, Prosveta.

[83] P. Ubaldi, *L'attuale momento storico*, centro Ubaldiano, Roma, 1966.

[84] M. L. King, *Discorso della vigilia di Natale 1967*, in *Il fronte della coscienza*, Sei, 1968, p. 2.

[85] M. K. Gandhi, *Antiche come le montagne*, Comunità, 1970, p. 162.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 90 27/05/2019 09:39:05

Se aderiamo a questi appelli secondo i quali la fraternità corrisponde a uno stato ragionevole da raggiungere, allora, certamente occorre impegnarci e non attendere il cambiamento dagli altri. Questo percorso di fraternità deve fattivamente partire dallo sforzo individuale. Non possiamo essere inerti e demandare ad altri: «come scrisse Norberto Bobbio: «Coloro che affermano che il mondo andrà sempre così com'è andato sinora contribuiscono a far sì che la loro previsione si avveri». Perché si possa kantianamente parlare di "progresso morale" dell'umanità è importante non solo una ortodossia, ma anche una ortoprassi di tutte quelle persone, gruppi e istituzioni che si propongono di realizzare l'ideale regolatore del Regno di Dio, di cui parlano i Vangeli o del regno dei fini come diceva Kant nel suo linguaggio secolarizzato. Dobbiamo perseverare su questo cammino, con l'ottimismo della volontà e il realismo dell'intelligenza, consapevoli che la realtà è molto più complessa e coriacea dei nostri desideri».[86]

Anche Boff-Hathaway pongono in evidenza che «la convinzione che le grandi trasformazioni siano impossibili diventa una profezia che si autoavvera. È ovvio che le attuali strutture di potere costituiscono un ostacolo concreto al cambiamento, ma uno degli espedienti con cui lo bloccano è proprio sfruttando e rafforzando il nostro senso di impotenza: il mondo può essere cambiato. Una delle ragioni principali per cui rimane com'è risiede nella profonda convinzione che nulla possa cambiare né cambierà. Si tratta di un'evoluzione del tutto nuova nella storia. Nelle epoche precedenti, il motivo per cui tutto rimaneva fermo aveva poco a che fare con le opinioni, le convinzioni e la percezione di sé».[87]

Ritenere che il cambiamento sia utopico o impossibile vuole dire esprimere il proprio consenso al mantenimento dell'attuale forma di convivenza.

[86] G. Tosi, *op. cit.*, pp. 546-547. Osserva Rawls che se «una società dei popoli ragionevolmente giusta i cui membri subordinano il potere di cui dispongono al raggiungimento di scopi ragionevoli non si dimostrasse possibile, e gli esseri umani si rivelassero per lo più amorali, se non incurabilmente cinici ed egoisti, saremmo forse costretti a chiederci, con Kant, che valore mai abbia per gli esseri umani vivere su questa Terra»: J. Rawis, *Il diritto dei popoli*, Einaudi, 2001, p. 16.
[87] L. Boff - M. Hathaway, *op. cit.*, p. 166.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 92 27/05/2019 09:39:05

Seconda Parte

Un nuovo paradigma: la cura del proprio Sé nello spirito della Cittadinanza Globale e della Società Fraterna

Capitolo III

La cura del Sé

1. La cooperazione: da opzione etica a necessità individuale e collettiva

«Una fraternità è una collettività che possiede una coscienza estesa, i cui membri sono uniti fra di loro e lavorano non solo gli uni per gli altri, ma anche per il mondo intero»

Perché molti invocano la cooperazione fraterna quale *extrema ratio*, quale chiave risolutiva dei problemi che affliggono l'umanità? Ma cosa connota la società fraterna e perché malgrado le conquiste giuridiche recepite in convenzioni internazionali e in testi costituzionali, la vita sociale pare debba essere rifondata ex novo? Perché malgrado la costituzione di organismi internazionali, le guerre non si arrestano? Il bisogno di legami umani più intensi nelle relazioni sociali, da molti auspicato, in cosa può tradursi concretamente? Forse, la fraternità non si esaurisce in un precetto giuridico o morale o nella costituzione di un organismo internazionale. La fraternità è qualcosa di più di una semplice aggregazione umana o di una collettività quale quella attuale. Buber ha ben posto in luce il carattere precario e paradossale della nostra collettività quando ha rilevato che essa aggrega ma non unisce: «Il collettivismo moderno è l'ultima barriera che l'uomo abbia drizzato a danno dell'incontro con se stesso».[1] L'attuale collettività, aveva già affermato Aïvanhov, non è ancora una collettività fraterna in quanto essa è soprattutto «unione di persone che possono anche non avere alcun legame fra loro. Un paese, ad esempio, o una città è sicuramente una collettività, ma le persone che vivono al suo interno forse si conoscono, si vogliono bene, lavorano coscientemente gli uni per gli altri con amore? No, la maggior parte di essi vive senza conoscere la realtà dei legami che dovrebbero unirli agli altri, perciò non costituiscono ancora una fratellanza. Una fratellanza è una collettività che possiede una coscienza estesa, i cui membri sono uniti fra di loro e lavorano non solo gli uni per gli altri, ma anche per il mondo intero. Una vera fratellanza è una collettività che possiede una coscienza universale».[2]

Concretamente, questa affermazione vuole porre in evidenza che nella collettività fraterna, sul piano psichico o interiore, percepiamo gli altri non come antagonisti, ma come una sorta di prolungamento di noi stessi. In ragione di ciò, proviamo anche su di noi ciò che accade agli altri e ci sforziamo di fare solo del bene, poiché sentiamo e sappiamo che quel bene lo facciamo anche a noi stessi.[3]

La fraternità, per molti pensatori, come abbiamo constatato nelle pagine pre-

[1] M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Marietti, 1972, p. 203.
[2] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 29 aprile 2001; Idem, *La filosofia dell'universalità*, 1996, Prosveta.
[3] Idem, *Pensieri Quotidiani*, 10 febbraio 2014, Prosveta.

cedenti, non è una delle opzioni possibili del sistema vivente, ma l'unica strada possibile invocata anche da coloro che non hanno convincimenti spirituali. Ciò si spiega con il fatto che solo laddove vi è fraternità, come sopra intesa, non cresce il germe della *separatività,* cioè della coscienza antagonista. La filosofia della separatività è stata portata ormai alle estreme conseguenze in tutti campi della vita, minando le basi della nostra stessa sopravvivenza.

La cooperazione fraterna esprime una attitudine risolutiva in quanto non genera il germe del conflitto, dello sfruttamento o dell'odio, è l'unica attitudine che consente soluzioni sistemiche, in quanto essa è sensibile agli interessi collettivi e non a quelli di una sola parte. La cooperazione fraterna può produrre questi benefici in quanto opera nella logica della famiglia umana unica, cioè nella logica dell'Unità.

L'unico antivirus idoneo a sconfiggere la visione predatoria e antagonista della esistenza è contenuto, dunque, nella coscienza della fraternità in quanto ad essa è coessenziale il valore dell'unità relazionale, non necessariamente presente in altre manifestazioni umane apparentemente affini, quali la solidarietà e la filantropia.

I comportamenti solidali, evidentemente, sono necessari, ma non sono risolutivi. Le guerre e le sofferenze sono sempre protagoniste nel pianeta. Spesso l'appello alla fraternità, a ben vedere, è solo un richiamo alle mense, ai contributi in denaro, etc. Ma in tal modo, si rischia di non percepire il fatto che l'umanità può ambire ad essere migliore per ridurre a monte le cause delle sofferenze, cioè può creare, *ab origine,* per tutti una esistenza dignitosa. Se la fame nel mondo non è una condanna naturale dell'uomo, ma la conseguenza di molteplici comportamenti egocentrici, perché il valore della fraternità deve essere invocato, soltanto, per lenire le conseguenze e non per curare le cause? Spesso l'appello alla fraternità è, purtroppo, un appello ad agire solo sugli effetti.

Ma se il principio di fraternità continuerà ad essere confinato nell'agire delle istituzioni religiose e nella cultura dell'emergenza solidale, i problemi saranno sempre presenti e non avremo, in seguito, nemmeno le risorse per essere solidali. Il valore della *fraternitas* si è affacciato nell'orizzonte della coscienza umana, non per compensare gli effetti di una visione della vita, materialistica e approfittatrice, ma per diventare essa stessa regola ordinante di vita individuale e collettiva, in armonia con la logica che anima la vita del nostro stesso Universo.

Gli approcci relazionali che si sono manifestati in aiuti materiali o materialistici si sono rivelati ormai insufficienti: essi sono di fatto interventi di semplice manutenzione dell'esistente, inidonei a innovare il cuore delle relazioni interiori tra gli uomini, inidonei ad arginare i danni connessi all'impostazione attuale della vita sociale, inidonei a veicolare crescita umana e dignità individuale. La fraternità non può, dunque, essere confusa con la solidarietà materialistica o con la filantropia (cap. II, par.2).

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 95 27/05/2019 09:39:05

2. La società è un sistema vivente

«La grave situazione nella quale versiamo è dovuta al fatto che non abbiamo voluto ammettere che noi esseri umani siamo un sistema vivente allo stesso modo dei nostri corpi individuali e delle nostre famiglie»

La società – afferma lo scienziato Fritjof Capra – non è una aggregazione meccanica, ma è oggettivamente un sistema vivente e come tale dovrebbe essere permeato, soprattutto, dalla cooperazione e dall'associazione. Questo scienziato osserva che anche secondo la teoria sistemica, emersa negli anni Venti e Trenta del XX secolo, tutti i sistemi viventi (organismo, ecosistema o sistema sociale) condividono una serie di proprietà e di principi di organizzazione[4] e tra questi vi è l'*esprit* di cooperazione il quale ne garantisce la sostenibilità e la sopravvivenza. Fermo restando certamente che «i tre tipi di sistemi viventi multicellulari (organismi, ecosistemi e società) differiscono massimamente nei gradi di autonomia dei loro componenti: mentre negli organismi, i componenti cellulari hanno un minimo grado di indipendenza, i componenti delle società umane, gli individui, hanno un massimo grado di autonomia, godendo delle molte dimensioni di un'esistenza indipendente; infine, le società animali e gli ecosistemi occupano degli spazi variabili tra questi due estremi opposti».[5]

Il nostro universo che cresce ed evolve, afferma lo scienziato Sheldrake, «è molto più simile a un organismo e lo stesso vale per la Terra e per noi stessi».[6]

In effetti, da secoli, come rileva Aïvanhov, sosteniamo che l'umanità è un organismo, è come un corpo (pensiamo alla metafora organicista), ma poi in realtà, non poniamo in luce le conseguenze pedagogiche e comportamentali derivanti da questa affermazione in quanto «pochissime persone lavorano affinché gli organi dell'umanità siano ispirati dalla stessa saggezza, dallo stesso disinteresse degli organi del corpo fisico; ciascuno non pensa che a sé, a detrimento degli altri. È dunque tempo di prendere come esempio l'organismo umano che la Natura ha costruito con tanta scienza, studiare il suo funzionamento, vedere in quali casi si trova in buona salute e in quali la salute manca, e comprendere che le stesse regole valgono per l'insieme dell'umanità».[7] Peraltro, l'idea dell'umanità come organismo vivente pone il luce la necessità che tutti i popoli, essendo organi dello stesso Corpo, siano rispettati e assumano comportamenti responsabili di cura di se stessi e di sostegno per gli altri. Se ad esempio, tutte le cellule di un

[4] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 389. Capra estende al campo delle scienze sociali la nuova concezione della vita emersa dalla Teoria della complessità, cfr. Idem, *La scienza della vita*, Bur, 2001, p. 17.
[5] *Ibidem*.
[6] R. Sheldrake, *Le illusioni della scienza. 10 dogmi della scienza moderna posti sotto esame*, Apogeo, 2013, p. 26. La metafora meccanicista, sostiene Sheldrake, «ha perso da molto tempo la propria utilità e ostacola il pensiero scientifico in fisica, biologia e medicina»: *ibidem*.
[7] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 12 maggio 2003, Prosveta; Idem, *Conferenza 8 agosto 1975*, in Opera omnia n. 26, Prosveta.

organo in difficoltà, invece di migliorare l'organo in cui vivono, decidessero di vivere e moltiplicarsi per comodità in un altro organo, quali effetti si manifesterebbero nell'organismo in questione? E se, all'opposto, le cellule di taluni organi in salute decidessero di profittare delle cellule di altri organi dello stesso organismo, cosa accadrebbe? In entrambi i casi, la salute dell'organismo verrebbe ad essere compromessa. Infatti, le guerre, i disastri ambientali, i drammatici flussi migratori non sono eventi naturali ma effetti visibili di malattie sociali provocate dalle condotte egocentriche dei singoli popoli. In questa prospettiva spirituale si collocano le parole del Dalai Lama pronunciate in un recente convegno a Malmo (Svezia): «l'Europa appartiene agli Europei […] è responsabilità morale aiutare i rifugiati che sono davvero in pericolo di vita. È giusto accoglierli, aiutarli, contribuire alla loro educazione. Ma i migranti dovrebbero contribuire a sviluppare i loro paesi di origine e tornarvi per ricostruirli».[8] L'assunto di questa prospettiva è che, come ricordava Pierre Theilhard de Chardin, «noi siamo esseri spirituali che vivono un'esperienza umana»[9] e non il contrario. In altri termini, il nostro ideale di vita non può essere quello di sopravvivere e procreare.

Anche ad avviso della biologa Sahtouris la grave situazione nella quale versiamo è dovuta al fatto che non abbiamo voluto ammettere che noi esseri umani siamo un sistema vivente allo stesso modo dei nostri corpi individuali e delle nostre famiglie: «stiamo attraversando una profonda crisi perché l'aspetto centrale e fondamentale della globalizzazione, la sua economia, è attualmente organizzato in maniera tale da violare gravemente i principi fondamentali dei sistemi viventi sani, minacciando di morte la nostra civiltà […]. Finora, nella nostra fase adolescenziale (durata diecimila anni) abbiamo utilizzato grandi quantità di risorse terrestri per costruire le nostre società, nazioni e imprese. Ma adesso riconosciamo che questa distruzione deve finire, e dobbiamo creare alleanze più cooperative. Questo è il nostro imperativo biologico, e la nostra alternativa al suicidio in quanto specie. L'ostacolo principale è il nostro sistema economico, perché la sua mentalità fondata sulla perdita o il guadagno è appropriata solo per una specie infantile. Il capitalismo competitivo è un sistema programmato per concentrare la ricchezza nelle mani di pochi, impoverendo inevitabilmente la grande maggioranza. Un comportamento così distruttivo è possibile solo perché non abbiamo riconosciuto che noi, in quanto specie, siamo un sistema vivente, allo stesso modo dei nostri corpi individuali e le nostre famiglie. Le famiglie non riducono alla fame tre figli per sovralimentare il quarto, né abbelliscono un angolo del giardino distruggendo gli altri tre […] L'innovazione più grande di cui abbiamo bisogno è una concezione scientifica del mondo completamente nuova,

[8] www.ilgiornalediudine.com, 15 settembre 2018, ove si legge, altresì, che «non è difficile immaginare il retroterra culturale che ha spinto Il Dalai Lama ad usare queste parole. È proprio l'immigrazione di massa lo strumento che viene usato dal regime comunista cinese per sostituire il popolo autoctono tibetano nella propria Patria».

[9] Citato da O. Di Montigny, *Il tempo dei nuovi eroi*, Mondadori, 2016.

basata sulla prospettiva degli esseri viventi».[10]

Eppure, come abbiamo sopra rilevato, la metafora organicista è stata impiegata dai pensatori fin dall'antichità (si pensi al trattato giuridico di Manu, alla dottrina platonica della Repubblica, al pensiero di Aristotele esplicitato nel Trattato dei governi, all'apologo di Menenio Agrippa riportato da Tito Livio, alla dottrina spirituale del Corpo mistico dell'apostolo Paolo, all'idea dello Stato come essere vivente elaborata da Marsilio da Padova nel *Defensor Pacis*, etc.).[11]

Nel pensiero di Aïvanhov, è bene precisare, l'analogia con l'organismo umano non è finalizzata a esprimere valutazioni sugli assetti sociali,[12] ma è tesa a valorizzare un'attitudine comportamentale, cioè la legge secondo la quale come la vita e la salute del corpo poggiano sul lavoro cooperativo tra la cellule e gli organi, così la società umana deve poggiare sui comportamenti umani improntati alla mede-

[10] E. Sahtouris, *La danza della vita: Gaia, dal caos al cosmo*, 1991. Ricordiamo che già la famosa biologa Margulis aveva ipotizzato, con riferimento alle cellule batteriche, che la nozione darwiniana di una evoluzione fondata sulla competizione, fosse incompleta in quanto l'evoluzione appariva basata piuttosto sulla cooperazione, interazione, e dipendenza mutuale tra organismi; cfr. L. Margulis e D. Sagan, *Microcosmo. Dagli organismi primordiali all'uomo: un'evoluzione di quattro miliardi di anni*, Mondadori, 1989. Anche in Darwin si trova, comunque, il riconoscimento del fatto che l'uomo è spinto dal desiderio di aiutare i suoi compagni, C. Darwin, *Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London 1871, p. 392.

[11] Le dottrine filosofiche, politiche o sociologiche che interpretano il mondo, la Natura o la società in analogia all'organismo vivente sono definite "organiciste"; cfr. N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Utet 1971, pp. 640-641. Le dottrine organiciste «partendo da una posizione bioanalogica raffigurano genericamente lo Stato o la Società ad un organismo, in senso più stretto, ad un essere umano [...] si avvalgono del ragionamento analogico per ricavarne la conoscenza della struttura e le leggi del funzionamento dell'organismo sociale. Siffatta concezione, nessun organo avendo in sé lo scopo della propria esistenza, implica la cooperazione tra le parti al fine di garantire la conservazione dell'insieme»: M. Marotta, *Organicismo*, Giuffrè, 1959, p. 2 e segg. Un nuovo approccio organicistico è stato proposto a partire dagli anni Venti del secolo scorso: «fra i suoi proponenti c'erano il filosofo Alfred North Whitehead e Jan Smuts, il cui libro *Holism and Evolution* (1926) concentrava l'attenzione sulla tendenza della Natura a formare interi che sono maggiori della somma delle parti, attraverso l'evoluzione creativa»: R. Sheldrake, *Le illusioni della scienza cit.*, p. 11. La visione delle comunità come organismi, spiega l'evoluzionista D. S. Wilson in una recente intervista, «oggi ci suona strana, colpa del fatto che ha prevalso un dogma individualista che vuole spiegare tutto in funzione dei comportamenti del singolo, culminato nell'era di Margaret Thatcher che asseriva: «La società non esiste. Esistono gli individui, uomini e donne, ed esistono le famiglie». Una visione che oggi mostra tutti i suoi limiti, a partire dalla gestione dei beni comuni planetari. Per far funzionare le società dobbiamo cambiare paradigma e tornare a vederle come organismi, ma nella nuova ottica evolutiva»: G. Sabato, *Il cuore dell'evoluzione? Condivisione e altruismo,* 20 agosto 2015, L'Espresso.

[12] La metafora organicista è stata impiegata nella storia del pensiero per molteplici fini: per analizzare le forme di governo ritenute ottimali, per legittimare l'idea dell'evoluzione spontanea della società, per giustificare l'assegnazione dei ruoli nella società e difendere lo *status quo*, per giustificare la necessità di strutture autoritarie nella società, per affermare la supremazia del potere religioso su quello temporale, per affermare la prevalenza della società sul singolo individuo, per spiegare il funzionamento delle leggi dell'economia, etc. Non sono mancate interpretazioni calate nell'agone della lotta politica: cfr. l'enciclica *Quod apostolici muneris* del 1878 di Leone XIII e gli strali polemici dei rivoluzionari russi sulla dottrina organicista ritenuta giustificatrice della società borghese, AA.VV., *Rivoluzione russa*, *Opere complete*, vol. 10, Edizioni Rinascita, pp. 252-263.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 98 27/05/2019 09:39:05

sima qualità dei loro organi, *in primis*, al lavoro disinteressato per la collettività, per il Tutto,[13] rinunciando a perseguire interessi egocentrici: «il corpo fisico obbedisce a una legge: tutti gli organi devono lavorare insieme e disinteressatamente per il bene di tutta la persona. Come non vedere che l'essere umano è vivo e sta bene soltanto grazie a questo lavoro disinteressato? La conclusione da trarre è perciò che si riceve mille volte di più, essendo disinteressati anziché egoisti. L'egoista crede che, pensando solo al proprio interesse, trarrà necessariamente dei vantaggi; invece no, così facendo introdurrà in sé la malattia. Gli esseri umani si danno costantemente da fare per avere più degli altri, per dominarli e avere la meglio [...] e sono anche fieri di questo atteggiamento. Questo dimostra che non hanno capito la lezione dell'organismo: tutti i giorni il corpo mostra loro che quel tipo di comportamento li mette a rischio, perché introducono in sé stessi i germi della separazione. "Sì", direte voi, "ma con l'abnegazione e il sacrificio si finisce per deperire". No, succede proprio il contrario, perché soltanto così sarete in grado di introdurre in voi la salute, l'armonia».[14]

La menzionata prospettiva concettuale valorizza non la semplice interdipendenza tra gli esseri, ma le qualità potenziali della nostra coscienza, (cioè la vocazione naturale alla collettività e alla fraternità) e del nostro *modus agendi* (cioè il lavorare fraternamente con disinteresse). Queste nostre vocazioni naturali si spiegano con il fatto che solo «in apparenza, ogni essere è isolato, separato dagli altri, ma in realtà, sul piano spirituale, qualche cosa di lui vive in tutte le creature, in tutto l'Universo. Se questa coscienza universale si è risvegliata in voi, nel momento in cui agirete ai danni di qualcuno, sentirete che state facendo del male anche a voi stessi. E avviene altrettanto quando date il vostro aiuto e il vostro amore agli altri».[15] Colui che agisce nella società quale *free rider*, evidentemente, non avverte nella sua coscienza questa vocazione ancorché essa sia naturale.[16]

La concezione «corrente di interesse si è talmente allontanata dal suo significato originario (*inter-esse*, essere in mezzo) che quando questo termine viene usato esso viene quasi sempre inteso con connotazioni negative sotto il profilo morale».[17] Pertanto, appare opportuno precisare che l'agire con disinteresse non

[13] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 13 marzo 2001, Prosveta.
[14] Idem, *Pensieri Quotidiani*, 9 agosto 2004. Idem, *La felicità si trova nell'espansione della coscienza,* in Opera omnia n. 23, Prosveta.
[15] O. M. Aïvanhov, *Le leggi della Morale cosmica*, 2002, Prosveta. Sul concetto di unità esteso all'intera umanità, cfr. Bruno E. G. Fuoco, *La Via luminosa nella vita quotidiana cit*., p. 33 e segg.
[16] «Se in un gruppo compare un egoista che inizia a farsi gli affari propri, costui godrà di un doppio vantaggio perché difende egoisticamente se stesso e al contempo beneficia dei comportamenti altruistici di chi lo circonda (un ottimo esempio è l'evasore fiscale). Si tratta del noto argomento del free rider, il battitore libero che dovrebbe sempre ribaltare la situazione e sbaragliare i cooperatori, disgregando qualsiasi gruppo di altruisti. Come mai, invece, in Natura la cooperazione di gruppo vince così spesso sull'egoismo individuale e i *free rider* restano tutto sommato (fatta eccezione per gli evasori fiscali in alcuni Paesi) una piccola minoranza sotto controllo?»: T. Pievani, *L'altruismo (ma non troppo) fa bene,* 14 giugno 2015, www.scienzaevita.org
[17] S. Zamagni, *L'economia come se la persona contasse cit.*

è dunque l'agire in assenza di interesse, ma è precisamente l'agire per l'interesse collettivo e fraterno, senza attendersi ricompense.

Quindi lavorare con disinteresse per la collettività rappresenta, a ben vedere, il nostro vero interesse: «Fintanto che gli esseri umani anteporranno i propri interessi personali a quelli della collettività, non vi sarà soluzione ai loro problemi. Quando dico "interessi della collettività" non si tratta soltanto della collettività degli esseri umani, ma dell'universo intero, di cui si servono sempre unicamente per soddisfare se stessi. Guardate come sfruttano gli animali, gli alberi, le montagne, i fiumi, il mare [...]. E se poi un giorno dovessero avere i mezzi tecnici adatti, vedreste che cosa non farebbero con il Sole, la Luna o gli altri pianeti! Tutto ciò che esiste viene utilizzato, in vista di un solo scopo: la soddisfazione dei bisogni materiali dell'uomo. È ora di sostituire il fine con i mezzi, avere come scopo la fratellanza universale e utilizzare per questo fine tutti i mezzi a nostra disposizione, tutte le nostre qualità, facoltà ed energie. Solo a questa condizione saranno risolti i problemi dell'umanità».[18]

Allo stesso modo, l'agire gratuitamente, cioè "il dono gratuito" non è connotato dal "disinteresse totale", in quanto ricomprende al suo interno una dimensione dell'interesse finalizzato «a costruire la fraternità».[19]

Mentre il dare nello «scambio economico è sempre "in attesa di" ed è finalizzato a un ricevere, il donare, invece, è un dare che è "senza relazione" con il ricevere».[20]

3. La conciliazione tra interesse individuale e interesse collettivo.

«La contrapposizione tra interesse personale e interesse collettivo non ci consente di afferrare ciò che costituisce il bene comune, e cioè «il bene dello stesso essere in comune»

Marco Aurelio sosteneva: «Siamo nati per la cooperazione; l'agire gli uni contro gli altri è dunque contro Natura e se la mente ci è comune, anche la ragione, per la quale siamo razionali, ci è comune, siamo partecipi di una comunità organizzata. Tutti cooperiamo per un unico risultato».[21]

Anche il funzionamento dell'organismo osservato nel suo stato normale e in quello patologico comprova che occorre sì perseguire il proprio interesse ma in armonia con la collettività nella quale si vive e dalla quale si dipende. Non è concepibile, se non in termini illusori e contingenti, il bene individuale in opposizione o prescindendo dal bene comune. Le condotte egoistiche e individualistiche, non essendo coerenti con il bene comune, sono autolesionistiche.

Come osservava acutamente Tocqueville, «l'egoismo è un amore appassionato ed eccessivo di sé, che spinge l'uomo a riferire tutto soltanto a se stesso e a

[18] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 13 marzo 2001, Prosveta.
[19] S. Zamagni, *L'economia come se la persona contasse cit.*
[20] P. Gilbert, *Dono, simbolo e reciprocità*, www.rivista.ssef.it.
[21] Marco Aurelio, *Pensieri*, VI, 42,1.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 100 27/05/2019 09:39:05

preferire se stesso ad ogni cosa. L'individualismo è un sentimento che porta ogni cittadino a isolarsi dalla massa dei suoi simili e ritirarsi in disparte con la sua famiglia e i suoi amici; cosicché, dopo essersi creato una piccola società per il suo tornaconto, abbandona volentieri la grande società a se stessa. L'egoismo nasce da un istinto cieco; l'individualismo deriva invece più da un giudizio errato che non da un sentimento depravato. Trae origine tanto dai limiti dell'intelletto, quanto dai vizi del cuore. L'egoismo inaridisce il germe di tutte le virtù; l'individualismo in un primo tempo si limita a prosciugare la sorgente delle virtù pubbliche, ma alla lunga attacca e distrugge tutte le altre e alla fine confluisce nell'egoismo».[22]

La contrapposizione tra interesse personale e interesse collettivo si rivela nella sua drammaticità se poniamo a raffronto le esigenze della sostenibilità ecologica con il modo in cui è strutturata l'economia della nostra società: «L'economia mette in evidenza competizione, espansione e dominio; l'ecologia mette l'accento su cooperazione, conservazione e collaborazione».[23] Si dimentica spesso che «la collaborazione è una caratteristica essenziale delle comunità sostenibili. Gli scambi ciclici di energia e di risorse in un ecosistema sono mantenuti da rapporti di totale cooperazione. Effettivamente, fin dalla creazione delle prime cellule nucleate più di due miliardi di anni fa, la vita sulla Terra procede attraverso rapporti di cooperazione e coevoluzione sempre più intricati. La collaborazione – la tendenza ad associarsi, a stabilire legami, e cooperare – è uno dei segni di riconoscimento della vita. Nelle memorabili parole di Margulis e Sagan: la vita non ha vinto sul globo combattendo, ma facendo rete».[24]

La contrapposizione tra interesse personale e interesse collettivo non ci consente di afferrare ciò che costituisce il bene comune, e cioè «il bene dello stesso essere in comune» ove in realtà «il bene del singolo non scompare, in modo indifferenziato all'interno di una grandezza» intesa come semplice sommatoria dei beni dei singoli».[25] Il bene comune non è dunque dissociabile dal bene individuale. Danneggiare e depauperare il bene comune vuole dire arrecare lesioni anche a se stessi.

4. L'uomo si realizza pienamente nella collettività. Il fondamento biologico della socialità

«La relazione sociale è inscritta nel nostro codice genetico, fa parte del nostro patrimonio biologico»

La prospettiva di una visione armonica tra cura dello sviluppo individuale e cura dello sviluppo della società è accolta, come potenzialità, anche nella Costituzio-

[22] A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, 1996, p. 515 e segg.
[23] F. Capra - P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 452.
[24] *Ibidem.*
[25] S. Zamagni, *Gratuità e agire economico: il senso del volontariato*, Facoltà di Economia, Università di Bologna, Paper n.9, 2005, www.aiccon.it.

ne se pensiamo che l'obiettivo di promuovere il pieno sviluppo di ogni persona umana (art. 3, comma secondo, Cost.) non è in conflitto con l'obiettivo di favorire l'interesse generale (art. 118, u.c.): «creare le condizioni grazie alle quali ciascuno possa realizzare le proprie capacità è solo apparentemente un obiettivo per così dire "egoistico", che interessa unicamente il soggetto destinatario dell'intervento pubblico; in realtà è un obiettivo che interessa l'intera collettività, esattamente nello stesso senso in cui la Costituzione afferma all'art. 32, comma 1, che la salute è un fondamentale diritto dell'individuo ma anche un interesse della collettività. Così come è evidentemente nell'interesse dell'intera collettività che i suoi membri siano in buona salute, allo stesso modo è interesse generale che a tutti i membri della collettività sia data l'opportunità di realizzare se stessi esercitando le proprie capacità, perché questo "arricchisce" l'intera collettività, non solo i soggetti interessati».[26]

Oggi, sostiene il biologo molecolare Boncinelli, le neuroscienze ci spiegano perché l'uomo si realizza pienamente solo nella collettività: «l'uomo è caratterizzato soprattutto dalla sua dimensione collettiva. Nel collettivo l'uomo trova la sua cifra più vera e letteralmente unica. Nessuno da solo può raggiungere una qualsiasi conclusione che sia diversa da quanto gli fanno credere i suoi sensi, ma un collettivo sì. Le conclusioni dei singoli possono essere avallate, contraddette o corrette da un collettivo di uomini operanti in un sufficiente lasso di tempo. Da soli non avremmo una logica, che è una costruzione eminentemente collettiva, visto che nessuno di noi è perfettamente logico. Da soli non avremmo una scienza, prodotto di una continua interazione fra uomini e fra uomini e cose. Da soli non avremmo una storia né la capacità di conoscere fatti di terre lontane. Anche se ci impegnassimo allo spasimo, ciascuno di noi non vive abbastanza per raggiungere da solo tali obiettivi. Aristotele definì a suo tempo l'uomo un "animale politico" cogliendo così allo stesso tempo l'aspetto della sua socialità e della sua interattività [...] l'uomo deve assolutamente essere sociale per essere uomo. Non tanto e non solo perché vivere in comunità è utile per condurre una vita migliore, ma perché è il vivere in un collettivo, almeno per un lungo periodo iniziale, che fa di un essere umano un essere umano».[27]

Uno dei personaggi del romanzo *I Fratelli Karamazov*, spiega con parole tuttora attuali come l'isolamento umano si ponga in contrasto con la legge naturale di fraternità: «Per rifare il mondo da capo, occorre che gli uomini stessi imbocchino psicologicamente un'altra strada. Fintanto che ciascun uomo non sarà diventato veramente fratello del suo prossimo, la fratellanza non avrà inizio. Nessuna scienza e nessun interesse comune potrà indurre gli uomini a dividere equamente proprietà e diritti. Qualunque cosa sarà sempre troppo poco per ognuno e tutti si lamenteranno, si invidieranno e si ammazzeranno l'un l'altro. Voi mi domandate

[26] G. Arena, *Il Principio di sussidiarietà orizzontale nell'art.118, ultimo comma della Costituzione*, www.astrid-online.it.
[27] E. Boncinelli, *Così la società cambia la struttura del cervello*, Corriere della sera, 28 settembre 2008.

quando avverrà tutto questo. Avverrà, ma prima deve compiersi il periodo dell'isolamento umano [...]. Quello che domina attualmente in ogni dove, soprattutto nel nostro secolo, ma che non è ancora concluso, non è ancora giunto al termine. Giacché ognuno tenta di separare al massimo la propria individualità, vuole sperimentare in se stesso la pienezza della vita; ma, al contrario, tutti i suoi sforzi non raggiungono la pienezza della vita, bensì l'autodistruzione, giacché, invece di realizzare pienamente il proprio essere, l'uomo si chiude nell'isolamento più completo [...]. Dappertutto, oggigiorno, la mente umana ha preso ad ignorare, con aria di scherno, che la vera sicurezza dell'individuo non risiede nello sforzo isolato e individuale, ma nell'universale solidarietà umana. Ma sarà inevitabile che venga la fine anche di questo terribile isolamento e che tutti insieme capiscano di essersi separati in maniera innaturale l'uno dall'altro. Sarà lo spirito del tempo e gli uomini si meraviglieranno di essere rimasti così a lungo fra le tenebre senza vedere la luce. Allora nel cielo si vedrà il segno del Figlio dell'Uomo [...]. Ma fino a quel giorno dobbiamo proteggere il vessillo: l'uomo, anche da solo, deve dare l'esempio e innalzare l'anima dall'isolamento a un gesto di comunione fraterna, anche se dovrà passare per un folle stravagante. E tutto per non permettere che la grande idea muoia».[28]

Lo stesso Einstein, in un saggio del 1949, aveva così stigmatizzato la crisi interiore dell'uomo prigioniero del proprio egoismo e isolamento: «Ho raggiunto oggi il punto in cui posso indicare brevemente in cosa consiste per me l'essenza della crisi del nostro tempo. Riguarda la relazione dell'individuo con la società. L'individuo è diventato più conscio che mai della sua dipendenza dalla società. Ma non vive questa dipendenza come un valore positivo, come un legame organico, come una forza proattiva, ma piuttosto come una minaccia ai suoi diritti naturali, o persino alla sua esistenza economica. In più, la sua posizione nella società è tale che gli impulsi egoistici della sua formazione si accentuano costantemente, mentre i suoi impulsi sociali, che sono per natura più deboli, si deteriorano progressivamente. Tutti gli esseri umani, qualunque sia la loro posizione nella società, soffrono per questo processo di deterioramento. Prigionieri inconsapevoli del loro stesso egoismo, si sentono insicuri, soli, e privati di quel godimento naturale, semplice, e genuino della vita. L'uomo può trovare il significato della vita, breve e problematica come è, solo dedicando se stesso alla società».[29]

Anche il fondamento biologico del fenomeno sociale, per due autorevoli scienziati quali Maturana e Varela, risiede nell'accettazione degli altri: «senza l'accettazione degli altri che vivono accanto a noi, non c'è fenomeno sociale e quindi non v'è umanità. L'emozione fondamentale che rende possibile l'ominazione è l'amore, non sto parlando da un punto di vista cristiano [...] la parola amore è stata snaturata, e a furia di ripetere che l'amore è qualcosa di speciale e difficile, si è

[28] F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov cit.*, p. 421.
[29] A. Einstein, *Perché il socialismo?*, Monthly Review, 1949.

svigorita anche l'emozione che connota. L'amore è costitutivo della vita umana, è il fondamento del sociale».[30]

Non a caso oggi si parla di cervello sociale, ponendo attenzione «su nuovi modelli di intelligenza, tra cui quella denominata "intelligenza emotivo-sociale". Finora si considerava solo l'intelligenza logico-matematica, rappresentata dal Q. I. tradizionale, ritenendola un dato genetico e perciò immodificabile dall'esperienza. Ora si sta dimostrando invece come le capacità dell'intelligenza sociale siano influenzate fortemente dalle relazioni interpersonali e possano essere apprese e potenziate nel corso della vita […]. Le tecniche di neuroimmagine funzionale del cervello stanno evidenziando una sorta di mappa del nostro "cervello sociale", cioè le reti di neuroni che si attivano e cooperano durante l'interazione tra persone. Si è visto che si crea in ogni interazione un legame funzionale, una sorta di adattamento reciproco tra i cervelli che si connettono e che si influenzano a vicenda».[31]

Gli esseri umani appaiono essere programmati per essere relazionali, osserva Gallese: «La relazione sociale è inscritta nel nostro codice genetico, fa parte del nostro patrimonio biologico. Ovviamente le modalità con cui possiamo declinare questa relazione sono molteplici e sono in gran parte influenzate dalla qualità e dalla quantità di relazioni che noi esperiamo durante il nostro sviluppo, che non è solo somatico ma anche, se non soprattutto, uno sviluppo di tipo psico-affettivo. Abbiamo questo meccanismo di risonanza, che ci mette tutti, seppure in maniera diversa, automaticamente nella posizione di "mappare" il sentire e l'agire altrui».[32]

Sulla base delle recenti scoperte nel campo della neurologia e delle scienze dell'età evolutiva, afferma Rifkin, è da rivedere l'inveterata convinzione che gli esseri umani siano per natura aggressivi, materialisti, utilitaristi e dominati dall'interesse personale: vi è «la graduale presa di coscienza del fatto che siamo membri di una specie profondamente empatica».[33] Spesso si afferma che «noi siamo quelli che non riconoscono i bisogni degli altri: siamo egocentrici, mercenari, narcisisti. Pensiamo prima di tutto a noi stessi, e siamo motivati solo dal nostro interesse personale, che abbraccia fino all'ultimo ossicino del nostro corpo. Si dice che persino i nostri geni siano egoisti. Eppure la storia della biologia non si riduce alla sola competizione: in questa visione manca qualcosa di più profondo [...] in realtà lo studio della biologia, dovrebbe portarci ad affermare che siamo supercooperatori e che l'altruismo e la collaborazione sono meccanismi fondamentali nel processo evolutivo».[34]

[30] H. Maturana, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica*, Euletera, 2006, p. 26; H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, 1992, p. 204.
[31] F. Caretta, *Plausibilità scientifica della fraternità cit.*
[32] V. Gallese, *Le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività*, in *La società degli individui*, n.37/2010, Franco Angeli.
[33] J. Rifkin, *op. cit.*, p. 3.
[34] M. Novak, *Supercooperatori, Altruismo ed Evoluzione*, Codice edizione, 2012. Il termine «altruismo

Una delle cose fondamentali di cui sono convinto, ha affermato il Dalai Lama, «è che la natura umana sostanzialmente sia incline alla compassione e all'affetto. La fondamentale natura umana è gentile, non è aggressiva né violenta [...] tutti gli esseri umani condividono la natura divina. Aggiungerei inoltre che quando esaminiamo il rapporto fra la mente, o coscienza, e il corpo, ci accorgiamo di come gli atteggiamenti, le attitudini e gli stati mentali positivi, come la compassione, la tolleranza e il perdono, sono strettamente collegati con la salute e il benessere fisico e accrescono il benessere, mentre gli atteggiamenti e i sentimenti negativi, l'ira, l'odio, gli stati di grande turbamento mentale, minano la salute. Si potrebbe affermare che questo nesso dimostra come la nostra fondamentale natura umana sia sostanzialmente incline ad atteggiamenti e a sentimenti positivi».[35]

In effetti, le evidenze scientifiche comprovano sempre più come il benessere fisiologico e psicologico sia collegato ad attitudini cooperative e altruistiche. Ci ricorda Veronesi che «da alcuni decenni, soprattutto dopo la scoperta del Dna, la scienza della moderna genetica molecolare e l'antropologia delle più avanzate teorie evoluzionistiche cercano di dare una risposta ad alcune domande fondamentali: dove nasce il nostro senso della bontà? Perché siamo buoni? Gregory Berns, professore di psichiatria alla Emory University di Atlanta, utilizzando tecniche di *imaging* cerebrale ha scoperto che quando le persone mettono in atto comportamenti altruistici nel loro cervello aumenta il flusso di sangue proprio nelle aree che vengono attivate dalla vista di cose piacevoli […]. Come dire che un gesto generoso, il semplice fare la carità, è già sufficiente a farci sentire felici».[36]

Anche l'intero processo di evoluzione può essere riguardato in termini diversi da quelli tradizionali. Ad esempio, l'astrofisico Jantsch, teorico della co-evoluzione, basandosi sulle teorie di Prigogine, osserva che detto processo non è un «sistema casuale di crescita ma un sistema intelligente e ordinato di individui che crescono grazie alla auto-trascendenza, intesa come capacità di trasformare se stessi oltre i propri limiti attuali, e alla co-evoluzione. La co-evoluzione si pone

---

creato da Auguste Comte [esprime] comunemente la disposizione a interessarsi degli altri e al loro bene e anche a sacrificarsi per essi; altruista è colui che disinteressatamente pone il bene altrui come fine delle proprie azioni. Comte introdusse il termine (dalla parola italiana "altrui") come elemento importante della sua visione. Per Comte è necessario e possibile orientare la società verso una tappa più elevata, verso la "religione dell'umanità", mediante l'educazione, facendo leva su sentimenti altruistici che hanno il nucleo naturale negli affetti familiari. L'ideale morale è il *vivre pour autrui*, la subordinazione dell'individuo all'umanità»: C. Castelfranchi, *Altruismo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, 1991. Quando «Comte creò l'antitesi altruismo/egoismo (*Catechismo positivista*, 1852), il suo obiettivo polemico erano le morali edonistiche e utilitaristiche del 18° sec., alle quali veniva rimproverato di non aver visto che nell'uomo, accanto agli istinti egoistici, albergano anche istinti altruistici […]. Termini quali simpatia, pietà, benevolenza, *ecc.* vennero soppiantati dall'altruismo comtiano, che fu rapidamente adottato dagli studiosi»: *Dizionario di filosofia,* Treccani, 2009.

[35] Dalai Lama, *Una lettura buddista del Vangelo*, Mondadori, 1996, p. 14.

[36] U. Veronesi, *Predestinati alla bontà dai nostri geni. Generosità e altruismo sono sentimenti innati nella specie umana*, Corriere della Sera, 20 luglio 2009.

in modo polare rispetto al concetto di competizione individuale evolutiva, come lotta per la sopravvivenza di ogni singolo essere contro tutto e tutti. Nella co-evoluzione si pone in risalto l'elevatissima coerenza e cooperazione che si instaura tra individui della stessa specie e anche di specie diverse come logica di migliore evoluzione collettiva».[37]

Quanto detto fin qui, illustra bene perché l'egoista è infelice non appena cessa l'euforia momentanea del "prendere". In effetti, l'egoista non può provare felicità: «L'egoista non può essere felice, poiché nel suo cuore, nella sua anima, tutto è ristretto. Per essere felici bisogna allargarsi fino ad abbracciare il mondo intero, e soltanto l'amore permette tale dilatazione. Colui che possiede molto amore si estende, si dilata, abbraccia l'universo [...] tutto si apre a lui».[38] L'egoismo comprime in noi l'aspetto collettivo, comprime cioè una parte di noi, una parte profonda del nostro essere uomini, rendendoci inevitabilmente insoddisfatti.

L'avaro rifiuta di legarsi all'altro, osserva Zamagni, «per la semplice ragione che non ama se stesso, ma solamente "la roba" che accumula. Secondo la celebre espressione di Kierkegaard, la porta della felicità si apre verso l'esterno, sicché può essere dischiusa solo andando "fuori di sé". Il che è proprio quanto l'avaro non riesce a fare».[39]

Quando ci volgiamo verso l'esterno in realtà ritroviamo una parte di noi stessi che prima ci sfuggiva: è questa la grande esperienza anche cognitiva della fraternità, non sufficientemente valorizzata dalla cultura ufficiale. Negare l'apertura alla fraternità vuole dire accettare di mappare su se stessi la parzialità. Se non regoliamo i conti correttamente con la fraternità cioè con la vita universale, deformiamo i nostri processi cognitivi, emotivi e comportamentali, cioè viviamo una esperienza umana fortemente incompleta.

5. Il *dare* è nel contempo anche un *ricevere,* in quanto facciamo parte dello stesso organismo

«Il cuore non pulsa per se stesso, ma per tutto l'organismo; lo stomaco non digerisce per se stesso ma per tutto l'organismo»

Riusciamo, dunque, a essere in vita e a vivere in salute, come puntualizza Aïvanhov, grazie alla cooperazione fraterna, al lavoro svolto per l'interesse collettivo dal nostro organismo. Appare opportuno soffermarci nuovamente su questo concetto per sottolineare ulteriormente questa semplice ma fondativa riflessione: «il cuore non pulsa per se stesso, ma per tutto l'organismo; lo stomaco non digerisce per se stesso ma per tutto l'organismo, etc. Ma se le cellule iniziano a lavorare solo per se stesse, arrivano le malattie. La stessa legge vale per l'umanità

[37] Cfr. www.enciclopediaolistica.com.
[38] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 16 dicembre 2002, Prosveta.
[39] S. Zamagni, *Il dono come buona pratica della gratuità*, Rivista Dialoghi n. 3/2009.

e la società, perché anche esse sono un organismo. Se le nazioni, come gli organi, vivono con spirito di separatività ne seguono ostilità, guerre, miserie. L'umanità si ammala allo stesso modo di come accade al singolo uomo».[40] La scienza, infatti, conferma che «l'essenza della vita è l'integrazione, vale a dire la mutua relazione tra organi specifici, cuore e reni, cervello e polmoni, etc. Quando questo legame reciproco scompare, il sistema smette di essere un'unità integrata e incorre nella morte».[41]

Il dare per gli interessi della collettività, dunque, è un elemento costitutivo del nostro essere in vita e in salute, ed è, nel contempo, anche un ricevere in quanto facciamo parte dello stesso organismo. Questo purtroppo oggi ci sfugge in quanto non percepiamo questa dipendenza dal Tutto, questa comunione di vita, essendo soggiogati dalla visione oculare della separatezza fisica degli esseri dalla quale facciamo discendere anche la separatezza delle nostre vite psichiche, dei nostri comuni destini e dei nostri comuni interessi.

Anche l'endocrinologo Chopra, corroborando implicitamente l'impostazione di Aïvanhov, mette in evidenza alcune caratteristiche del comportamento delle nostre cellule le quali possono, a ben vedere, costituire in piccolo un modello dell'intero cosmo, fonte di insegnamento per la nostra vita relazionale: «La saggezza delle cellule è più antica di quella della corteccia cerebrale, e può rappresentare il modello ideale dell'unica cosa più vecchia di loro, cioè del cosmo. Ovunque mi capiti di volgere lo sguardo, vedo ciò che la saggezza cosmica cerca di ottenere, e che corrisponde a quello che io stesso tento di realizzare: crescere, espandere, creare. La differenza principale è data dal fatto che il mio organismo collabora con l'universo meglio di quanto potrei fare io in maniera consapevole. Ogni cellula del nostro corpo lavora in maniera spontanea per proteggere l'intero organismo, ponendo al secondo posto il suo benessere soggettivo […] per le cellule l'egoismo non è un'opzione accettabile. Le cellule comunicano tra loro. Le molecole che svolgono il ruolo di messaggeri corrono in tutte le direzioni per informare gli avamposti del corpo in merito alle intenzioni e ai desideri formulati. Nessuna di loro può scegliere di rifiutarsi di trasmettere le informazioni o di passarle solo in parte. Ogni singola cellula riconosce l'importanza delle altre. Tutte le funzioni corporee sono interdipendenti tra loro. Agire in perfetta solitudine è impensabile. Donare è la capacità primaria della cellula, che le consente di mantenere l'integrità delle sue compagne. La completa disponibilità a dare rende automatico il gesto di ricevere, che corrisponde all'altra metà di un ciclo naturale».[42]

Laitman, esperto di Ontologia e Teoria della Conoscenza, osserva nella stessa direzione che «le cellule dell'organismo sono unite da un vincolo di donazione reciproca e tutte concorrono al mantenimento del corpo. Ogni cellula usa ciò che è necessario al suo sostentamento e dona la restante energia a beneficio

[40] O. M. Aïvanhov, Conferenza 11 luglio 1968 in Opera omnia n.25, Prosveta.
[41] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 181.
[42] D. Chopra, *Le coincidenze cit.*, p.35.

dell'organismo. In ogni livello della Natura, l'individuo lavora per il bene di un tutto, del quale è parte integrante e nel farlo trova la pienezza. Senza il funzionamento altruista, il corpo non potrebbe sussistere e la vita stessa non sarebbe possibile. Oggi, dopo numerose ricerche in diversi campi, la scienza è arrivata alla conclusione che anche l'umanità, è parte di un unico organismo, ma purtroppo non sembra ancora rendersene conto. Dobbiamo capire che tutti i problemi attuali non sono una semplice coincidenza e non potremo risolverli con le formule usate in passato, ma continueranno a crescere fino ad obbligarci ad adempiere alla legge della Natura, la legge dell'altruismo. Quando indaghiamo la Natura in profondità troviamo sempre più esempi di reciproca connessione. La Natura ha progettato la vita in maniera tale che ogni cellula deve diventare altruistica nei confronti delle altre, in modo tale da costruire un corpo vivente. Lo scopo generale di tutto l'universo, è che l'umanità raggiunga lo stato nel quale tutti i suoi componenti siano come una famiglia. Tutti prenderanno in considerazione gli altri e diventeranno garanti di tutti ed ognuno».[43]

Recentemente, anche il biologo cellulare Lipton ha posto in luce che abbiamo molto da apprendere dalle nostre cellule, per impostare la nostra vita sociale: «la civiltà umana ("soltanto" sette miliardi di esseri umani) sta attualmente lottando per sopravvivere. Contemporaneamente, i cinquanta trilioni di cittadini cellulari sotto alla nostra pelle vivono in armonia e gioia. La tecnologia cellulare è ben più sofisticata di qualunque cosa gli esseri umani siano mai riusciti a concepire». Riguardo al governo, osserva Lipton, «il sistema cellulare incarna il motto *"e pluribus unum"*, cioè "da molti, uno". Ogni cellula è "libera" di prosperare, a patto che contribuisca al benessere dell'intero sistema. La politica che divide, dualistica, nel corpo è sconosciuta. Polarità diverse (come proteine e lipidi) cooperano per creare un tutto integrato».[44]

Il biochimico Carlo Remigio Rossi ci invita a riflettere sul fatto che «non pensiamo mai alle nostre cellule: sono esseri microscopici, ad una analisi superficiale sembrano tutti uguali, in realtà si diversificano da organo a organo, da tessuto a tessuto, perché hanno compiti diversi, ma vivono e lavorano in perfetta armonia per farci correre, gioire, piangere, amare, pensare».[45]

Certamente, tra gli altri, anche Bourgeois, premio Nobel per la pace nell'anno 1920, traeva il fondamento della famosa *"doctrine de la solidarité des êtres"* proprio dal funzionamento della vita[46] e, ancor prima, Louis Blanc, nella prima metà

[43] M. Laitman, *Sulla Natura*, www.laitman.it.
[44] Cfr. www.bruce-lipton.it.
[45] C. Remigio Rossi, *La vita delle cellule*, www.biosferanoosfera.it.
[46] L. Bourgeois, *Solidarité*, Armand Colin et Cie éditeurs, Paris, 1896. La solidarietà, aveva ancor prima affermato Charles Gide, teorico dell'economia sociale, *«est un fait, d'une importance capitale dans les sciences naturelles, puisqu'il caractérise la vie. Si l'on cherche, en effet, à définir l'être vivant, l'individu, on ne saurait le faire que par la solidarité des fonctions qui lient des parties distinctes»: Coopération économique et sociale 1886-1904*, *Les œuvres de Charles Gide*, Vol. IV, p. 174. La solidarietà verso tutta l'umanità è presente anche nel socialismo utopico di Charles Fourier: *«H. Renaud, référant à la théorie de Fourier*

dell'Ottocento, sosteneva la rilevanza paradigmatica del modello del corpo umano ai fini di una ottimale organizzazione della società: *«le principe de la fraternité est celui qui, regardant comme solidaires les membres de la grande famille, tend à organiser un jour les sociétés, œuvre de l'homme, sur le modèle du corps humain, œuvre de Dieu»*.[47]

Ma a tutt'oggi, non siamo andati oltre alla semplice constatazione dell'esistenza della legge di interdipendenza e all'adozione di misure socio-economiche di solidarietà, in quanto abbiamo estromesso dai nostri paradigmi le relazioni interiori, le relazioni psichiche tra le parti, cioè tra gli esseri viventi. Abbiamo affidato da tempo, lo sviluppo della nostra cittadinanza e il nostro benessere a due grandi istituzioni, allo Stato e al Mercato: ma «se tutto ciò che sta fuori dal binomio Stato-mercato diventa irrilevante agli effetti della cittadinanza, la cittadinanza deperisce […] enormi problemi sociali derivano dalla rimozione e dalla distorsione delle relazioni intersoggettive, come è evidente nelle cosiddette patologie della modernità […] la cittadinanza non si può reggere sull'assistenzialismo (lo Stato), né può essere fondata sull'individualismo (il Mercato)».[48]

È giunto il momento di considerare la legge di cooperazione fraterna quale nuova linfa vitale per il *pactum societatis*, quale «modello di ogni organizzazione che deve riflettersi dapprima nella nostra famiglia, ma anche nella società, nella nazione ed ancora oltre, nell'intero pianeta».[49]

In effetti, la singola famiglia dovrebbe essere la prima scuola di fraternità. Anche per Bergoglio «la fraternità si comincia ad imparare solitamente in seno alla famiglia, soprattutto grazie ai ruoli responsabili e complementari di tutti i suoi membri, in particolare del padre e della madre. La famiglia è la sorgente di ogni fraternità».[50] La fraternità può prendere l'abbrivio dalla famiglia ma non può esaurirsi in essa.[51] Spesso proprio le famiglie sono luogo di formazione di ata-

dans son œuvre de 1842, résume la théorie sous le nom de solidarité: «c'est qu'il ne nous est pas donné d'être heureux les uns sans les autres, c'est que tous les membres de la grande famille sont liés en un seul faisceau, par la loi divine, la solidarité. La solidarité est une chose juste et sainte [...] nous aurons a faire comprendre que les intérêts des hommes sont en tous points rigoureusement identiques». Ce qui veut dire: la solidarité, qualifié une "loi divine", établit un rapport secret entre tous les hommes»: K. Röttgers, *Théorie et pratique politique de la fraternité et de la solidarité dans la tradition européenne*, Fernuniversität in Hagen, www.fernuni-hagen.de. La definizione di solidarietà quale mera dipendenza reciproca di tutte le parti di un medesimo corpo, «si incontra nel *Discours sur l'esprit positif* (1844) di A. Comte, che usa il concetto nel senso di vincolo sociale senza ulteriori specificazioni, come sinonimo di coesione o integrazione sociale»: R. Zoll, Solidarietà cit.

[47] Riportato da F. Bastiat, Journal des Économistes, 15 juin 1848.

[48] P. Donati, *Il welfare in una società post-hobbesiana*, www.sussidiarieta.net.

[49] O. M. Aïvanhov, Pensieri Quotidiani, 10 marzo 2005, Prosveta.

[50] J. M. Bergoglio, *Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della Pace cit.*

[51] Aïvanhov osserva: «Ognuno deve fare il possibile per preservare i legami che lo uniscono a tutti gli altri membri della sua famiglia. La famiglia però non è fine a sé stessa ma, è solo un punto di partenza, una base destinata ad assicurare una forma di stabilità. Coloro che si concentrano sulla loro famiglia e lavorano soltanto a suo beneficio, dimenticando gli altri o perfino contrastandoli, per proteggere meglio i loro genitori o i loro figli, non si rendono conto che stanno creando le condizioni migliori per l'incomprensione e l'ostilità fra tutte le famiglie e questo finisce per assomigliare ad una lotta di clan, di tribù. La cosa peggiore è che questo stato d'animo non contri-

vici egoismi, in linea con il mondo animale, se consideriamo che l'altruismo tra parenti, come insegnano i biologi, è una sorta di egoismo mascherato in quanto diretto ai propri consanguinei.

Come osservava Tolstoj, lo stesso «matrimonio cristiano non è possibile se un uomo non ha amore che per sua moglie e niente per tutti i suoi simili; la persona ch'egli sposa dev'essere la base del suo affetto fraterno per tutti gli uomini. Com'è fuori dubbio che non si può costruire una casa senza le fondamenta, o dipingere un quadro senza che la tela sia stata preparata, così l'amore coniugale non può essere legittimo, ragionevole o durevole, se non riposa sull'amore dell'uomo per l'uomo in generale. È il solo modo di stabilire una vita di famiglia veramente cristiana».[52]

6. La nostra contraddizione: impieghiamo con "egocentrismo" le energie della vita ottenute grazie al lavoro disinteressato dei nostri organi

«La fraternità è un valore che esprime il legame di se stessi con l'interesse generale, è un valore che esprime un profondo civismo»

Noi viviamo effettivamente in una grande contraddizione: riceviamo la salute e la vita grazie al lavoro disinteressato dei nostri organi e delle nostre cellule, ma ne impieghiamo il frutto in una logica molto "interessata", tradendone l'essenza oblativa e diventando, in tal modo, profittatori di risorse e infelici.

Se la cooperazione fraterna è espressione della vita e della salute del nostro organismo, perché essa non dovrebbe costituire una modalità naturale della nostra vita relazionale?

Il trattenere per sé la vita che si riceve è un grande errore compiuto nell'illusione di potere ottenere di più. Chi concepisce l'esistenza in una ottica materialistica, osserva Rifkin, «cerca di assicurarsi il benessere materiale e di inglobare quanto più mondo gli è possibile […] per impossessarsi della materia del mondo».[53]

Certamente, «è normale desiderare sempre più soldi, titoli, posizioni, possedimenti. Quando tutto questo comincia a diventare anormale? Il nostro organismo ce lo spiega così chiaramente che nessuno lo può contraddire. Che cosa fa lo stomaco quando gli date il cibo? Prende ciò di cui ha bisogno. Ed anche ciò che prende, non lo utilizza soltanto per sé, ma lo lavora impregnandolo di differenti succhi per distribuirlo poi a tutto il corpo. Lo stomaco trattiene soltanto ciò che gli necessita per alcune ore, passate le quali, se reclama nuovamente un po' di cibo, è solo in funzione dei suoi bisogni. Grazie alla saggezza dello stomaco l'uomo si mantiene in buona salute. Supponiamo ora che lo stomaco dica:

buisce nemmeno alla felicità della loro famiglia, e ne è prova il fatto che oggi un numero sempre crescente di famiglie si disgrega»: *Pensieri Quotidiani*, 5 marzo 2004, Prosveta.

[52] L. Tolstoj, *Amore e dovere*, Libreria editrice moderna, 1921, p. 36.

[53] J. Rifkin, *op. cit.*, cap. II.

«Adesso tengo tutto per me! A che serve continuare a dare qualcosa a tutti questi sciocchi? E poi non si sa mai che cosa ci riserva il futuro, ho tutta una progenie a cui debbo assicurare la sopravvivenza». Così incomincia ad accumulare il cibo, ed ecco sopraggiungere la malattia. Se gli uomini riflettessero, si accorgerebbero che si stanno comportando come uno stomaco avido ed egoista, mettendo a repentaglio la buona salute di quell'immenso organismo che è l'umanità».[54] In Natura, «non esistono disoccupati e rifiuti, se l'economia si ispirasse alla Natura, in dieci anni si potrebbero creare milioni di posti di lavoro».[55]

D'altronde, tutti noi constatiamo come la società tenda a disgregarsi, a impoverirsi laddove nei suoi componenti difetti il solo sentire comune, il solo senso civico dello stare insieme. Congiuntamente alla disgregazione si manifesta inevitabilmente l'accesa conflittualità tra le parti. Shakespeare, in *Troilo e Cressida,* fa dire a Ulisse, in relazione alla crisi della sua città natale,: «se la comunità non è l'alveare al quale prestan tutte il lor concorso le api operaie, qual miele mai ci si potrà aspettare?».

Se una società versa in una situazione di disgregazione, ciò vuole dire che non predomina in essa una coscienza di vita "disinteressata" in quanto i suoi componenti, quali battitori liberi, lavorano solo per se stessi, contrariamente a quanto accade in un corpo sano ove gli organi lavorano in modo cooperativo al fine di mantenerci in vita e in salute.

Quando scema «l'interesse per l'altro (e non già all'altro) che nasce dal desiderio del legame», la società entra in crisi: «un'idea questa che venne magistralmente compresa e illustrata da G. B. Vico quando previde che il declino di una società inizia nel momento in cui gli uomini non trovano più dentro di sé la motivazione per legare il proprio destino a quello degli altri».[56]

Il principio di fraternità è, infatti, l'unico principio che può apportare la guarigione sociale. Morin ha ben messo in luce che la fraternità contiene un profondo civismo in quanto esprime il legame di se stessi con l'interesse generale. Dove deperisce lo spirito civico, dove non si sente di essere responsabile degli altri e solidale con gli altri, la fraternità scompare.[57]

A questo proposito, la corruzione è emblematica in quanto costituisce un esempio di vita predatoria in antitesi con la fraternità, esempio di vita cooperativa.

Recentemente anche Bergoglio ha esplicitato il nesso tra fraternità e civismo: «L'orizzonte della fraternità rimanda alla crescita in pienezza di ogni uomo e donna. Le giuste ambizioni di una persona, soprattutto se giovane, non vanno frustrate e offese, non va rubata la speranza di poterle realizzare […]. La fraternità genera pace sociale perché crea un equilibrio fra libertà e giustizia, fra responsabilità personale e solidarietà, fra bene dei singoli e bene comune. Una co-

[54] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 6 luglio 2001, Prosveta.
[55] G. Pauli, *Blue Economy*, Edizioni Ambiente, 2010.
[56] S. Zamagni, *Gratuità e socialità cit.*
[57] E. Morin, Intervista pubblicata su Label France cit.

munità politica deve, allora, agire in modo trasparente e responsabile per favorire tutto ciò […]. Un autentico spirito di fraternità vince l'egoismo individuale che contrasta la possibilità delle persone di vivere in libertà e in armonia tra di loro. Tale egoismo si sviluppa socialmente sia nelle molte forme di corruzione, oggi così capillarmente diffuse, sia nella formazione delle organizzazioni criminali, dai piccoli gruppi a quelli organizzati su scala globale, che, logorando in profondità la legalità e la giustizia, colpiscono al cuore la dignità della persona. Queste organizzazioni offendono gravemente Dio, nuocciono ai fratelli e danneggiano il Creato, tanto più quando hanno connotazioni religiose».[58]

7. I contenuti della cooperazione fraterna: "aiutare l'altro a fare ciò che dovrebbe". La cura del Sé

«L'aiuto fraterno dovrebbe essere finalizzato a che "l'altro" che attraversa un momento deficitario prenda coscienza del proprio compito e lavori poi in direzione costruttiva»

La legge di cooperazione fraterna che già vive in noi ci aiuta a comprendere anche i reali contenuti comportamentali della fraternità e a superare alcuni luoghi comuni idonei a creare una certa confusione e anche certi timori.

La fraternità non può identificarsi con un sentimento affettivo, la generosità materiale, la povertà assoluta, la de-responsabilizzazione o con il buonismo. Spesso, la fraternità è concepita come abbandono di tutto, sopportazione e tolleranza verso tutto, apertura indiscriminata a tutto e a tutti, disponibilità a subire, etc. Nella idea di fraternità civica si canalizzano, spesso, impropriamente, anche frammenti comportamentali delle vite particolari condotte dai mistici. Per tali ragioni, la fraternità suscita molti timori nelle persone. Ma in realtà, la fraternità non è passività, è attività in positivo e costruttiva, come lo è quella svolta dai nostri organi. L'organismo, è notorio, è dinamico, forte, si protegge dalle influenze nocive che possono perturbarlo. La cooperazione è improntata alla massima ragionevolezza, non comporta aggressione o sfruttamento, ma esige protezione e sviluppo della vita. La legge di cooperazione fraterna non ricomprende al suo interno forme di lassismo o di approfittamento, talvolta, giustificate in materia sociale sulla base di un buonismo che in realtà non è riflesso di bontà, e che in aggiunta, getta ombre e sfiducia anche sulla fattibilità della stessa fraternità. Il buonismo in questione, a ben vedere, non è una bontà eccessiva, ma iniquità diseducativa.

Infatti, il vero aiuto fraterno, a nostro avviso, è finalizzato a che "l'altro" (una persona o un popolo) che attraversa un momento deficitario prenda coscienza del proprio compito e lavori poi in direzione costruttiva e fraterna. L'aiuto fraterno è sì una apertura, ma finalizzata al risveglio della coscienza dei propri compiti e della propria dignità e non verso il mero soddisfacimento dei bisogni

[58] J. M. Bergoglio, *Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della Pace cit.*

materiali fini a se stessi. Afferma Aïvanhov, giustamente, che *«la meilleure charité c'est d'éclairer les êtres, ce qui leur permet de s'aider eux-mêmes»*.[59]

La consapevolezza della propria libertà e del necessario sviluppo della propria persona fanno parte integrante della dignità dell'uomo.

Non a caso già Paolo di Tarso invitava le prime comunità cristiane a rispettare il precetto secondo il quale «chi non intende lavorare neppure mangi»,[60] sottolineando, in tal modo, implicitamente, che le attitudini egocentriche non debbono essere sostenute nella collettività, ma vanno curate. Concetto alquanto ostico ai tempi di oggi. Nella visione materialistica, frutto dell'approccio predatorio, la felicità e la dignità sono correlati ai beni materiali che si possono acquisire nel mercato e che si possono detenere e consumare, anche con l'astuzia. E molti si son lasciati persuadere che sia effettivamente così. Oggi è forte più che mai l'invito a legare la costruzione della propria identità a ciò che si riesce a possedere in termini di beni e di ruoli sociali. L'invito a costruire la propria identità con "l'essere" è invece marginale in quanto non è funzionale allo sviluppo dell'attuale ordine socio-economico.

Appare opportuno sottolineare che la cooperazione fraterna non implica il perdersi negli altri o nelle altrui situazioni, ma comporta l'offrire e il condividere con gli altri i frutti e gli interessi del proprio capitale interiore il quale deve essere custodito, sviluppato e non depauperato. Se si cede il capitale interiore, non si potrà più essere di utilità a nessuno. Questo è un ulteriore equivoco che spesso rende difficile l'accettazione della idea di cooperazione.

Sulla base di quanto argomentato, ad esempio, appare coerente con l'idea costruttiva di aiuto fraterno, il concetto di sussidiarietà relazionale (cap. I) laddove comporti «l'aiutare l'altro a fare ciò che dovrebbe».[61]

Nella nostra prospettiva civica, «aiutare l'altro a fare ciò che dovrebbe», significa aiutare l'altro a prendersi cura di se stesso[62] e della propria dignità per riscoprire la propria identità superiore: «Il precetto di "prendersi cura di se stessi" era per i greci uno dei principi basilari della vita nelle città, una della regole

[59] O. M. Aïvanhov, *Pensées Quotidiennes,* 1 mai 1974, Prosveta.
[60] Paolo, *Lettera ai Tessalonicesi*, 3,10.
[61] P. Donati, *I fondamenti della sussidiarietà cit.*
[62] Come ricorda Cambi, la «cura è categoria, oggi, polisemica: è cura del corpo, come igiene e come restauro della salute; è cura sociale, dei gruppi deboli [...] è cura religiosa, come "direzione di anime". L'esercizio della cura varia in ogni ambito, per fini e per mezzi. Ma viene da chiedersi perché proprio nel nostro tempo tale categoria si sia imposta e per varietà e per centralità. Le risposte possono essere varie, ma tre appaiono fondamentali: 1) per la crescita delle scienze umane, che si sono poste non solo come visione dell'uomo (scientifica, rigorosa, etc.) ma anche come strumenti d'azione, per trasformare, riequilibrare, riorientare; 2) per lo sviluppo che ha assunto oggi la questione del soggetto a livello sociale e psico-sociale, la quale reclama, appunto, di comprenderlo nella sua complessità e di prenderlo in cura, di aiutarlo nella conquista del proprio sé; 3) per la nascita di un sistema sociale che nel creare Stato sociale si è fatto carico della vita pubblica e privata dei soggetti, dando ad essi sicurezza, assistenza, "cura" appunto; facendosi carico del loro destino dall'infanzia alla vecchiaia»: F. Cambi, *La cura in pedagogia: note critiche*, www.docenti.unina.it.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 113 27/05/2019 09:39:06

fondamentali della condotta sociale e personale e dell'arte del vivere».[63] Alla cura di Sé, di cui troviamo traccia nei testi platonici, «rinviano oggi varie linee di pensiero, diverse per origine, fondatezza scientifica e fini teorici».[64] Socrate invitava «gli altri a occuparsi di se stessi […] per questo servizio egli non richiede alcuna ricompensa, è disinteressato, lo fa spinto dalla benevolenza […] la sua missione è utile alla città, più utile della vittoria militare ateniese a Olimpia, perché insegnando a occuparsi di se stessi egli insegna a occuparsi della città».[65] Ma quale era il Sé che occorreva curare e valorizzare? Quando Socrate «decide di fornire un indizio preciso riguardo alla natura del vero Sé, lo fa rinviando esplicitamente alla componente divina dell'anima, ovvero al Sé divino dell'uomo».[66]

In effetti, se non ci occupiamo di noi stessi, cioè del nostro Sé superiore e cooperatore, non possiamo sviluppare qualità civiche: l'intuizione socratica appare tuttora valida. La cura del Sé è dunque fondamentale per percepire e vivere la cooperazione fraterna, perché il Sé in questione è proprio quello generatore di fraternità (cfr. *amplius*, cap. VI, par.1). Boff e Hathaway ricordano che la cura è la precondizione che consente all'essere cosciente, razionale e libero di emergere. Solo mediante l'esercizio della cura un essere può, nell'atto stesso di vivere, plasmare la propria esistenza insieme agli altri.[67]

Coerente con il concetto di cooperazione fraterna ci appare anche la categoria del "dono gratuito ovvero del dono come reciprocità': «nel dono come regalo, ti do per ricevere, è questa la logica dello scambio di doni, del *gift exchange*; nel dono gratuito ovvero nel dono come reciprocità, ti do perché tu possa a tua volta dare (non necessariamente a me)».[68]

Osserva Zamagni che «nella reciprocità che nasce dal dono, l'apertura all'altro, una apertura che può assumere le forme più varie, dall'aiuto materiale a quello spirituale, determina una modificazione dell'io che, nel suo rientro verso

[63] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di M. Bertani, Feltrinelli, 2007, p. 16. Foucault evidenzia che il tema della cura di sé appare con chiarezza fin dal V secolo a.C., e attraversa, fino al IV-V secolo d.C., tutta la filosofia greca, ellenistica e romana, ma anche la spiritualità cristiana. Gli insegnamenti sulla vita quotidiana sono organizzati intorno al nucleo della cura di sé con lo scopo di aiutare ciascun membro del gruppo nella mutua opera di salvazione: *ibidem*.

[64] L. M. Napolitano Valditara, *Cura, eros, felicità. Sull'antropologia di Platone* in Thaumàzein n. 1/2013, p. 121 e segg., www.thaumazein.it. Osserva l'autrice che «L'*heauton* che Platone prescrive di curare e conoscere non è solo corpo, ma neanche solo intelletto, né solo anima, è ben più articolato e denso (pensiero, ragionamento, memoria, ricordo, emozioni, passioni, desideri, piaceri, dolori, anche fisici) e va conosciuto in tutti questi tratti proprio per potersene curare [...]. Nell'*Alcibiade I* (128a-e) questo sé è distinto in modo netto «dalle cose a tale sé appartenenti», da ricchezze, agi fisici, onori, beni materiali a cui forse erano dirette le forme tradizionali di cura e che invece, non essendo, secondo Platone, il "proprio" dell'uomo, non meritano di essere oggetto primario o perfino esclusivo di cura»: *ibidem*.

[65] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto cit.*, p. 16.

[66] S. Lavecchia, *La cura di sé come agatofanía* in Thaumàzein n. 1/2013, p. 150.

[67] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 518.

[68] S. Zamagni, *L'economia come se la persona contasse cit.*

la propria interiorità, si trova più ricco per l'incontro avvenuto».[69]

Nella prospettiva cristiana, osserva Bruni, la risposta dell'altro (la reciprocità) è coessenziale all'atto altruistico o donativo affinché sia propriamente "agape" […]. Qui si tocca un punto cruciale della logica di ogni autentico rapporto umano […] non c'è azione veramente gratuita (intesa come sinonimo di genuinità e non strumentalità) che non tenda alla reciprocità […] la reciprocità di cui stiamo parlando è un necessario orizzonte di ogni atto umano perché è espressione della vocazione più profonda degli uomini: la fraternità. E la fraternità richiede libertà e uguaglianza. È un bene molto alto, che non può realizzarsi se non tra persone uguali e libere […] non è forse la mancanza di attenzione alla reciprocità una delle principali cause del tutto sommato scarso successo delle varie politiche di aiuto ai "poveri", siano esse pubbliche o private?».[70]

Si è osservato, a questo proposito, che «c'è un modo di umiliare gli altri anche attraverso la filantropia e per questo il cristianesimo non ha mai parlato di filantropia»,[71] come abbiamo già rilevato.

L'erogazione di soli sussidi economici non genera, in effetti, un sentimento di gratitudine: «Io non ho nulla contro la filantropia, ma non mi soddisfa, non mi rassicura, perché il dono come regalo, tende a spaccare la società, a diminuire la coesione sociale e, soprattutto, il *social capital*. E questo perché? Io ho trovato la spiegazione più chiara in un passaggio di Seneca, nella decima lettera a Lucilio, dove si legge: «Non c'è odio più funesto di quello di chi a un certo punto si rende conto di non essere in grado di restituire o di reciprocare il dono o l'aiuto ricevuto». Il dono come regalo è pericoloso perché tende a dividere la società tra donanti e donatari, tra chi dà e chi riceve. Ben si comprende che, alla lunga, chi riceve dal filantropo prima o poi finirà per odiare chi gli ha dato perché il dono – salvo che nelle situazioni di emergenza – se diventa sistematico, principio base della società, tende a umiliare, cioè a togliere quella che Adam Smith chiamava *"self estim"*, la stima di sé. Quando alle persone togliamo la stima di sé, abbiamo tolto tutto: che cosa resta dell'uomo quando gli abbiamo tolto la dignità, cioè la stima che ognuno ha di se stesso? Infatti, se io ti dono e non ti metto nelle condizioni di reciprocare, tu ti sentirai un assistito. Al contrario, il dono come reciprocità ha una sua caratteristica precisa: non solo dà, ma consente a chi ha ricevuto di reciprocare. Se io pongo una persona nella condizione di chi deve solo ricevere e mai dare, le sottraggo la parte più nobile di se stessa. Sta qui la ragione per cui non possiamo meravigliarci di fronte a certe forme di violenza o a certe proteste. Oggi nelle nostre società abbiamo bisogno di recuperare il concetto della reciprocità e di renderlo un principio regolativo dell'ordine sociale perché di sola efficienza e di sola equità si può morire».[72]

[69] Idem, *Gratuità e socialità cit.*
[70] L. Bruni, *Economia e fraternità, 29 novembre 2004, www.edc-online.org.*
[71] S. Zamagni, *Fraternità, sviluppo economico e società civile cit.*
[72] S. Zamagni, *La fraternità come principio regolativo dell'economia*, www.animazionesociale.it,10.V.2005.

Coerente con l'*esprit* della cooperazione fraterna ci appare anche il valore della reciprocità nella gestione dei beni comuni. Osserva sempre Zamagni: «qual è il "nemico" del bene comune? Per un verso, il comportamento da free rider, che è quello di chi vive sulle spalle altrui, ad esempio, evadendo o eludendo di contribuire al suo finanziamento; per l'altro verso, l'atteggiamento da altruista estremo, che è quello di chi annulla o nega se stesso per avvantaggiare l'altro. Come ormai noto, entrambi i comportamenti non valgono a risolvere il problema dei beni comuni, sia pure per ragioni diverse. Qual è, al contrario, "l'amico»" del bene comune? Il comportamento reciprocante; quello di chi pone in pratica il principio di reciprocità che suona così: «ti do o faccio qualcosa affinché tu possa a tua volta dare o fare qualcosa, in proporzione alle tue capacità, a un terzo o, se del caso, a me». Invece, il principio dello scambio di equivalenti recita: «ti do o faccio qualcosa a condizione che tu mi restituisca l'equivalente di valore». La reciprocità, dunque, è un dare senza perdere e un ricevere senza togliere».[73]

Appare anche apprezzabile l'idea di "welfare generativo" così definito in quanto esso, in conseguenza dell'aiuto erogato, genera a sua volta, risorse sociali. In questa nuova modalità relazionale, il soggetto portatore del bisogno, non resta un soggetto passivo, giacché viene sollecitato e coinvolto attivamente «ad instaurare un rapporto di scambio, non con il benefattore ma nei confronti di altri».[74]

Coerenti con l'*esprit* di cooperazione fraterna appaiono le azioni permeate dai criteri-guida elaborati da un gruppo di studio, a livello accademico, al fine di identificare gli elementi essenziali di un'azione fraterna. Secondo questa ricerca «un'azione fraterna:

1) è compiuta liberamente; nessuno può essere obbligato alla fraternità;
2) è guidata da una intenzione di bene; l'azione non è compiuta per caso, ma è frutto di una scelta di valore;
3) non misura il proprio vantaggio, ma il bene che l'altro riceve;
4) genera condivisione e reciprocità; non si limita a dare qualche cosa, ma attiva relazioni di amicizia, di immedesimazione, di condivisione;
5) rispetta il bene comune; il bene che si fa non danneggia nessun altro e deve essere valutato anche rispetto alle generazioni future;
6) è universale nel senso che colui che compie l'azione non discrimina».[75]

Queste importanti riflessioni non devono comunque indurci a ritenere che la cooperazione fraterna si esprima, esclusivamente, tramite una certa tipologia di atti, in quanto essa è innanzitutto, nella prospettiva da noi accolta, un modo di essere, un modo di vivere. La cooperazione fraterna non si esprime in modo set-

[73] Idem, *Beni comuni e bene comune cit.*
[74] Idem, *Il welfare generativo cit.*
[75] United world project, *Atlante della fraternità universale*, Città nuova, 2014, p. 38. Cfr. anche il sito dell'Università Sophia, www.iu-sophia.org/it.

toriale, ma ovunque, in quanto è una qualità delle nostre energie di vita: quando doniamo gratuitamente il nostro tempo e le nostre energie per la crescita altrui, quando acquistiamo o vendiamo nel mercato beni utili senza voler profittare, quando ci relazioniamo nell'area degli obblighi giuridici, quando ci nutriamo, quando decidiamo di formare una famiglia e di concepire, etc.

La legge di cooperazione fraterna che abita dentro di noi, ci dice che non dobbiamo essere dei profittatori, giacché dobbiamo lavorare e perfezionarci non solo per noi stessi ma anche per gli altri in quanto fanno parte anche di noi: di qui l'importanza di lavorare con disinteresse per la collettività e non soltanto per coloro che fanno parte del nostro piccolo gruppo familiare, amicale, sociale, politico o spirituale. In questa direzione autenticamente fraterna e sociale dovrebbero essere letti i precetti costituzionali laddove promuovono la tutela della dignità, il pieno sviluppo della persona umana, il concorso al progresso spirituale della società, la solidarietà e la sussidiarietà.

Tali precetti giuridici sono destinati a restare, evidentemente, formule vuote se non sono supportati dalla presa di coscienza della cooperazione fraterna. Non a caso, l'Italia, malgrado la lungimirante Costituzione, si trova a essere uno dei paesi meno fraterni nella gestione dell'interesse pubblico.[76]

8. L'apertura alla fraternità e all'universalità non annulla l'"Io", al contrario, rafforza il nostro Sé superiore

«Se il nostro "Io" si identifica con il sé egocentrico, la fraternità è percepita come fonte di sofferenza, se il nostro "Io" si identifica con il sé altruistico, la fraternità è fonte di benessere»

La legge della cooperazione fraterna, a ben vedere, supera il dibattito, tutto teorico, tra "individualisti" e "collettivisti" in quanto l'uomo espandendosi sul piano della coscienza e delle relazioni psichiche non si annulla, ma al contrario si rafforza, ritrova il suo vero Sé superiore. Questa espansione è anche un "approfondirsi del Sé". Come già sottolineato in precedenza, andando verso l'esterno non ci perdiamo ma ritroviamo una parte di noi stessi: è una esperienza anche di tipo cognitivo. Peraltro, è notorio che la coscienza empatica è anche fonte di arricchimento per meglio delineare la nostra identità nel mondo.

In questa apertura fraterna, la nostra natura egocentrica (il sé egocentrico) si riduce, mentre la parte altruista (il Sé cooperatore) si amplia. Se il nostro Io si identifica con il sé egocentrico, la fraternità è percepita come fonte di sofferenza, se il nostro Io si identifica con il Sé cooperatore, la fraternità è fonte di benessere.

Per inquadrare il senso di questa terminologia dobbiamo ricordarci che l'essere umano nella nostra prospettiva è caratterizzato da due nature in quanto in lui albergano due poli che si esprimono con pensieri, sentimenti e azioni aventi due

[76] Cfr. la classifica stilata ogni anno tra i vari Paesi sulla base di indici di trasparenza curati da *Transparency International*, www.transparency.it.

direzioni contrarie. Il Sé superiore si manifesta con bontà, generosità, pazienza, ragionevolezza, onestà, disinteresse, imparzialità. Il sé inferiore esprime calcolo, crudeltà, cinismo, desiderio di profittare, cioè un insieme di capacità prive di coscienza morale. Dalla sperimentazione sincera della nostra vita, possiamo riconoscere che coesistono in noi una ampia gamma di sentimenti e pensieri e comportamenti riconducibili ai due citati poli. Ma siamo sempre noi a decidere quale natura manifestare in ogni circostanza della vita. Pico della Mirandola ci ricordava che ciascuno di noi ha la libertà di fare di sé ciò che vuole fino a diventare come un animale o come Dio, usando liberamente a questo scopo tutto il Creato.[77] Anche Pascal riconosceva con toni coloriti che nell'uomo vi è la componente bestiale e quella divina. Il nostro "Io" si trova al centro tra queste due direzioni, tra queste due nature e deve scegliere dove dirigersi.[78]

Gallese ha recentemente stigmatizzato in una prospettiva scientifica la nostra ambivalenza: «l'auto-individuazione è un processo che nasce dalla necessità di liberare il Sé dalla dimensione noi-centrica in cui è originariamente e costitutivamente incorporato. La nostra costitutiva apertura agli altri […] può essere declinata sia in termini di violenza sociale che di cooperazione sociale».[79]

Certamente, non tutti percepiscono la componente divina e non tutti ritengono che esista nell'uomo una componente divina. È paradossale constatare che talvolta viene a determinarsi un punto di contatto tra coloro che ritengono di essere atei, e forse in realtà non lo sono, e alcuni che ritengono di essere religiosi, ma forse sono sostanzialmente atei: entrambi sminuiscono la parte divina dell'uomo, i primi, sul piano teorico, per ovvie e comprensibili ragioni in quanto non credono in Dio, i secondi, sul piano pratico, in quanto proclamano senza sosta la natura peccatrice dell'uomo per giustificare le loro manchevolezze. Sui danni pedagogici derivanti da questa ultima visione di matrice religiosa, riduttiva delle speranze di perfezionamento dell'uomo, si è soffermato acutamente, nella prima metà del Novecento, Berdjaev nell'ambito di una prospettiva cristiana.[80]

Riprendendo le riflessioni iniziali, possiamo osservare che la fraternità non è, dunque, rinuncia al proprio "Io", è semmai rinuncia graduale al proprio "sé

[77] «Sei libero artefice di te stesso: potrai degenerare fino alle cose inferiori, i bruti, e potrai rigenerarti, se vuoi, fino alle superiori, alle divine»: G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, (a cura di) E. Garin, Firenze, 1942.

[78] O. M. Aïvanhov, *Natura umana e natura divina*, Prosveta, 1996; Idem, *Il Sé superiore* in Opera omnia n. 17, Prosveta. Nella stessa Natura che ci circonda possiamo osservare manifestazioni poetiche della vita (pensiamo al fluire dei ruscelli, alle cime delle montagne, alla generosità del Sole, alla protezione della prole, alla cooperazione, etc.) e manifestazioni meno poetiche (pensiamo alle sabbie mobili, alle paludi, alle lotte predatorie, etc.). Molte volte per legittimare comportamenti umani opinabili affermiamo che essi sono conformi alla Natura, senza precisare, però, a quale aspetti della Natura intendiamo riferirci. Idem, *La natura naturale e la natura antinaturale* in *La Chiave essenziale cit.* Cfr. C. Simon-Belli, *Costruire la Pace cit.*, p.130 e segg.

[79] V. Gallese, *Le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività cit.*

[80] N. A. Berdjaev, *Il senso della Creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*, Jaca Book, 1994. Cfr. O. M. Aïvanhov, *Voi siete dèi. L'essenza divina che è in noi*, Prosveta, 2007.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 118 27/05/2019 09:39:06

inferiore", egocentrico per sviluppare il "Sé superiore", il "Sé" fraterno. Questa natura superiore tutti noi l'abbiamo avvertita allorché abbiamo compiuto atti generosi senza l'aspettativa di ricevere alcunché. Parimenti, abbiamo avuto modo di percepire anche l'altra nostra natura, il sé inferiore in occasione di atti molto egocentrici.

Beninteso, l'essere umano è sempre unico e in ragione di ciò la rinuncia al sé inferiore non è mortificazione, repressione o eliminazione della parte più egocentrica, essendo anche essa una componente necessaria, ma orientamento, regolazione delle energie più primitive verso finalità altruistiche.[81] Questo impegno fa parte della cura del Sé, ma non si insegna nelle scuole, nelle università e nelle famiglie.

Come sostiene giustamente Morin, dobbiamo superare queste arretratezze e addivenire a una visione completa dell'uomo. Occorre palesare «la faccia dell'uomo nascosta dal concetto rassicurante e distensivo di sapiens. È un essere dotato di un'affettività intensa e instabile […] un essere che conosce la morte e che non può crederci, un essere che si nutre di illusioni e di chimere, un essere soggettivo i cui rapporti con il mondo oggettivo sono sempre incerti. Insomma, l'essere umano mostra una personalità estremamente complicata, caratterizzata da una connotazione razionale e da una struttura pulsionale che incide quanto la prima sul suo comportamento quotidiano. Allora, se vogliamo seriamente conoscerlo, dobbiamo guardarlo come uomo a tutto tondo e scorgere bene in lui anche l'aspetto che, a una visione superficiale, non ci piace e che nella nostra cultura è stato volutamente messo sempre in ombra».[82] Se non prendiamo consapevolezza

[81] L'uomo, rileva Aïvanhov, non può separarsi dalle due nature (umana e divina), ma deve lavorare su di esse per regolarle. È importante che l'uomo prenda coscienza di questa ambivalenza per vincerla e superarla. Se nei Testi Sacri è scritto "Voi siete delle Divinità" è per ricordare all'uomo la presenza nascosta in lui di una essenza superiore che egli deve apprendere a manifestare: «L'uomo che si identifica con la sua natura superiore riesce a ritrovare se stesso, a "conoscersi", vale a dire a prendere coscienza di Sé come parte della Divinità stessa […] e se purtroppo (gli uomini) somigliano spesso ad animali che si divorano e si uccidono a vicenda, è perché la coscienza che hanno di se stessi è collocata troppo in basso, in una regione in cui ci si vede limitati, separati dagli altri. In realtà, siamo tutti una sola cosa»: *Voi siete dèi cit.* Due espressioni latine rendono bene l'ambivalenza della natura umana: *homo homini lupus* (Plauto), *homo homini Deus* (Stazio). E anche «le neuroscienze si dividono tra queste due massime latine. Da un lato abbiamo *Il gene egoista* di Richard Dawkins, il quale ritiene che in fondo altro non siamo che una macchina inventata da questo gene egoista per perpetuare se stesso, e risolve tutto il nostro agire, tutto il nostro sperare, tutti i nostri ideali in semplice sovrastruttura funzionale alla propagazione del gene, cioè la vita che vuole egoisticamente se stessa e si nutre di se stessa. Dall'altro lato abbiamo *SuperCooperators* di Martin Nowak, o il libro di Michael Tomasello, *Altruisti nati*, che insiste sull'altruismo come dimensione costitutiva del nostro vivere. Che è esattamente l'opposto del gene egoista, proprio come *homo homini lupus* è esattamente l'opposto dell'*homo homini deus*. Così, queste due intuizioni della cultura latina rivivono entrambe nelle menti degli scienziati contemporanei impegnati a studiare il fenomeno umano»: V. Mancuso, *Homo homini frater*, Adista, n. 90, 3 dicembre 2011.

[82] E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Feltrinelli, 1994, p. 93. Scrive Recalcati: «L'Io non è mai padrone in casa propria: l'alterità non è innanzitutto esperienza dello straniero che viene dal di fuori, ma del nostro stesso essere, della nostra più propria intimità. L'inconscio freudiano è infatti "uno Stato nello Stato" – "un territorio straniero interno" – che obbedisce a

di questa "faccia", non potremmo evidentemente migliorarla.

La fraternità non è nemmeno una fusione di persone o un mortificante assoggettamento ad una totalità: «alcuni non vogliono fare lo sforzo di armonizzarsi con gli altri perché temono di venire assorbiti dalla collettività. No, ciascuno è un individuo ben distinto, ma pur conservando il carattere che gli è proprio e il modo di essere che gli è proprio, deve lavorare per l'unità… Il fatto che ciascuno continui a vivere la propria vita è normale: nessuno vi chiederà di farvi assorbire da quella degli altri. Avete la vostra vita, avete il vostro organismo… le cellule dell'organismo non sono fuse tra loro: una cellula del cuore non è una cellula dello stomaco. Ciascuna di esse mantiene la propria individualità ma i legami e le affinità che hanno reciprocamente creano tra loro quello stato di armonia che chiamiamo "salute". Nessuno chiede ad un nero di diventare bianco o ad un bianco di diventare giallo, e nemmeno ad un musulmano di diventare buddhista o ad un buddhista di diventare cristiano… Che tutti mantengano dunque le proprie particolarità, ma che esista tra loro la comprensione grazie alla quale possano formare un'unità sul piano della coscienza».[83]

La fraternità non è, dunque, nemmeno livellamento, ma, al contrario, sviluppo delle proprie facoltà, dei propri talenti e delle proprie qualità. Come aveva ben colto Capitini: «non soltanto non occorre esser privi di personalità, ma proprio una personalità bisogna diventare, e addirittura in un grado assai superiore a quello che si è venuto a determinare in Occidente […]. Una personalità saldamente sviluppata che non prova più alcun timore per se stessa, non potrebbe forse nemmeno fare nessun altro uso, se non darsi tutta per gli altri, perché anche gli altri diventino esattamente altrettante personalità autonome e felici».[84]

Non paiono, quindi, aver fondamento i timori intellettualistici di una fraternità "fusionelle" comportante la perdita di identità individuale e la negazione dei diritti individuali, oppure il rischio di una fraternità appiattita, livellata a mo' di gregge ove la creatività e le qualità individuali si estinguono.

Il premio Nobel per la medicina Konrad Lorenz giustamente aveva puntualizzato che «l'uomo non è stato costruito nel corso della filogenesi per essere

una legislazione che eccede radicalmente quella che governa il funzionamento normativo dell'Io. Nei sogni, nelle nostre più quotidiane sbadataggini, nei lapsus, nei sintomi di una singolarità eccedente, l'Io parla, manifesta la propria voce dissonante disturbando il funzionamento diurno della coscienza e del pensiero. Ne deriva, appunto, un'inedita concezione della malattia e della sofferenza psichica che scaturirebbe non tanto da una assenza o da una debolezza dell'Io, ma da una sua postura troppo rigida, da una mancanza di democrazia interna che vorrebbe escludere la voce dell'inconscio dal parlamento interno del soggetto. Se queste procedure egoico-narcisistiche di esclusione si rafforzano, se il soggetto persegue una rappresentazione solo ideale di sé stesso finalizzata a scongiurare l'esistenza di quelle parti di sé giudicate "incompatibili" con questo stesso Ideale, la vita si atrofizza e si ammala»: M. Recalcati, *Inconscio Ergo Sum*, La Repubblica, 25 marzo 2018. Cfr. su questo tema importante O. M. Aïvanhov, *Il lavoro alchemico ovvero la ricerca della perfezione*, Prosveta, 1999; Idem, *Vita psichica, elementi e strutture*, Prosveta, 1998.

[83] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 30 marzo 2014, Prosveta.

[84] M. Jasonni, *Rileggendo Capitini*, in Liberalsocialismo e non violenza, Firenze, 2009, p. 65.

trattato come una formica o come una termite, elementi anonimi e intercambiabili di una collettività di milioni di individui assolutamente uguali tra loro».[85]

9. L'assoluta separazione tra gli esseri umani è illusoria. Siamo parte della Rete della Vita. Dall'Io al Noi

«Noi pensiamo di essere isolati, mentre in realtà occupiamo dei nodi entro una fitta rete che ci connette tutti sia nel corpo sia nella mente. Questa connessione non è un mistero»

La legge di cooperazione fraterna trova un suo ulteriore fondamento nella considerazione che gli esseri umani non sono effettivamente separati. Evidentemente, ciascun uomo ha un corpo fisico e una sfera emotiva-mentale propria, ma vi è anche una componente comune condivisa in virtù della quale si è affermato che gli uomini possono essere considerati come cellule di uno stesso organismo o come nodi della stessa Rete della Vita.

In altri termini, l'analogia tra funzionamento dell'organismo individuale e il funzionamento della vita sociale, può avere un riscontro anche di tipo oggettivo, se pensiamo ai numerosi studi che collocano la coscienza umana in una dimensione unitaria: uomo - corpo fisico - ambiente. Alcuni studi scientifici affermano, ad esempio, che non vi è netta separazione tra le coscienze. Ha affermato Varela a questo proposito: «Una costante, nell'ambito delle scienze cognitive e delle scienze del cervello, è la semplice assunzione dell'ovvietà che una mente risieda all'interno di un cervello e che quindi la mente degli altri sia impenetrabile e opaca. Ogni violazione di questa separazione spaziale è intesa come un appello a una sorta di energia psichica magica, cosa assolutamente da evitare. La ricerca più recente nella scienza cognitiva sta cominciando a mostrare abbastanza chiaramente che l'individualità e l'intersoggettività sono complementari. Tuttora, non cessa di meravigliarmi che alcuni filosofi della mente abbiano consumato litri d'inchiostro in dibattiti per dimostrare che abbiamo una coscienza e che non siamo circondati da automi. Francamente, trovo tutto questo ridicolo. La questione è esattamente capovolta: la presenza della realtà dell'Altro è così intimamente vicina che la domanda pertinente è addirittura come sia possibile che siamo in grado di giungere alla nozione di essere separati e distinti».[86]

Si è pure osservato che «sebbene alcune interpretazioni delle neuroscienze pensino ad un "cervello singolo nel cranio" come la fonte di tutto ciò che è mentale, questa visione ristretta non è la realtà stabilita scientificamente secondo la quale la maggior parte dei cervelli che "vivono»" in un corpo sono parte di un mondo sociale composto da altri cervelli. Il cervello è programmato per connettersi con le altre menti, per creare immagini degli stati intenzionali degli altri, delle espressioni affettive e degli stati corporei di *arousal* che, attraverso la

[85] K. Lorenz, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Adelphi, 1974, p. 18.
[86] F. J. Varela, *Quattro pilastri per il futuro della scienza cognitiva*, in Pluriverso, V, 2000, p. 55.

fondamentale capacità del sistema dei neuroni specchio di creare risonanza emotiva, servono come via di ingresso per l'empatia. In questo modo vediamo che la mente è sia relazionale sia corporea».[87]

Anche da un punto di vista semplicemente fisico, «l'idea che vi sia un confine netto tra il sé e il mondo esterno è un'illusione. Il corpo scambia continuamente materia con il mondo esterno: ogni anno si sostituisce il 98% per cento degli atomi nel nostro corpo».[88]

Anche Laszlo evidenzia che «la visione della separazione, l'uno dall'altro, è una visione meccanicistica che non è più supportata dalla scienza […] oggi è importante avere una visione più vasta che vede noi stessi come elementi di un processo più grande, di un processo co-evolutivo […] è essenziale il ruolo dell'educazione e della scuola perché la società capisca l'importanza di questo cambiamento […]. Io, come individuo, sono parte della biosfera e della società, il mio valore basilare è quello di vivere ed essere felice, e questi valori dovranno essere sintonizzati con i valori del sistema di cui faccio parte. Tutti questi sistemi hanno un unico valore di base, che è quello di co-evolvere con gli altri. Pensare che io non sia collegato ad altri porta al disfacimento del sistema, anche finanziario, che osserviamo in questo periodo».[89]

Non a caso, forse, molti di noi hanno avvertito, in momenti particolari dell'esistenza quotidiana, la sensazione di essere parte di un Tutto, cioè una sorta di "comunicazione empatica silenziosa".[90] Forse ciò è accaduto perché noi vivia-

[87] Daniel J. Siegel, prefazione a *Manuale di Psicoterapia Sensomotoria*, P. Ogden, K. Minton, C. Pain, Istituto di scienze cognitive editore, Roma, 2012.

[88] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 207. A un livello più profondo «non esiste un vero confine tra il nostro sé e il resto del mondo. Quando tocchiamo un oggetto, lo percepiamo solido come se ci fosse un limite ben definito che ci separa. Secondo i princìpi della fisica, tale sensazione è dovuta al fatto che ogni cosa è composta di atomi, e la solidità è la percezione degli atomi che urtano tra loro […] quando tocchiamo un oggetto i nostri campi d'energia (e le relative nubi di elettroni) si incontrano, minuscole porzioni si fondono e si separano. Anche se percepiamo noi stessi come integri, in realtà abbiamo ceduto parte del nostro campo energetico a quell'oggetto specifico, acquisendo in cambio un brandello della sua energia. A ogni incontro noi procediamo a tali scambi, e in seguito ci ritroviamo leggermente cambiati […] è evidente che tutti noi siamo connessi con il resto del mondo fisico, condividiamo di continuo porzioni dei nostri campi energetici. È quindi di conseguenza al livello quantico siamo tutti interconnessi. I nostri sensi "limitati" creano l'illusione che esista un mondo solido, ma se avessimo "occhi quantici" e riuscissimo a vedere il regno quantico, scopriremmo che ciò che in quello fisico consideriamo solido in realtà oscilla dentro e fuori da un vuoto infinito alla velocità della luce»: D. Chopra, *Le coincidenze cit.*, pp. 21-22.

[89] E. Laszlo, *Intervento al Convegno: «La rete della Vita, verso una visione integrata della realtà», cit.*

[90] «Studi internazionali, tra cui quelli elettroencefalografici condotti presso l'Universitad Nacional Autonoma del Mexico dal Prof. J. Greenberg-Zylberbaum e J. Ramos, confermano la tesi neurofisiologica secondo cui i campi neuronali possono interagire e influenzarsi a vicenda senza l'uso dei normali canali di comunicazione esterna. Nel loro esperimento hanno dimostrato che esiste un fortissimo aumento di coerenza tra le onde elettroencefalografiche dei cervelli di soggetti, quando entrano in "comunicazione empatica silenziosa" […]. Chiunque abbia vissuto pienamente l'esperienza di meditazione in gruppo, conosce l'incredibile sensazione di essere tutti parte di un'unica energia, come le cellule di uno stesso organismo vivente […] pensiamo al sentimento di gruppo

mo profondamente nella Natura che è un organismo vivo e cosciente di cui siamo anche noi una parte intima. Come abbiamo già evidenziato, è antica l'idea dell'Universo quale corpo vivente. Ci ricorda Sheldrake che prima della diffusione della metafora meccanicistica, «quasi tutti davano per scontato che l'universo fosse come un organismo. Nell'Europa classica, medievale e rinascimentale, la natura era viva».[91] Ciò era noto dunque fin dall'antichità, se pensiamo ad Eraclito quando affermava che «per coloro che sono risvegliati c'è un cosmo unico e comune, ma ciascuno dei dormienti si involge in un mondo proprio».[92] Oppure, pensiamo a Marco Aurelio quando scriveva nei Colloqui con se stesso: «il mondo è come un unico vivente dotato di un unico corpo e di un'anima pura unica; questo devi ininterrottamente considerare. Inoltre per qual modo secondo un unico impulso ogni cosa agisca».[93] Oppure pensiamo, più recentemente, anche ad Aïvanhov quando afferma che «nulla è più importante che vivere in armonia con questo grande corpo nel quale siamo accolti e nutriti, in questa armonia sono inclusi tutti i beni. Colui che lavora per realizzare tale armonia comincia a sentire che tutto il suo essere vibra all'unisono con l'universo, ed è allora che comprende cosa siano la vita, la Creazione, l'amore».[94]

Anche Adam Smith, conosciuto come autorevole esponente del pensiero economico liberale, aveva pure ammesso, nella Teoria dei Sentimenti Morali, il principio della *sympathy*: «per quanto egoista si possa ritenere l'uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui e che rendono per lui necessaria l'altrui felicità, nonostante da essa egli non ottenga che il piacere di contemplarla».[95] È propria dell'Umanità,

che si prova quando sentiamo una opera a teatro o l'inno nazionale»: N. F. Montecucco, *Cyber. La visione olistica. Una scienza unitaria dell'uomo e del mondo*, Mediterranee, 2000, p. 246.

[91] R. Sheldrake, *Le illusioni della scienza cit.*, p. 2 e segg. L'idea organicista della Natura è ritornata in auge fin dal secolo scorso. Osserva Rifkin che «negli anni Settanta lo scienziato britannico James Lovelock e la biologa australiana Lynn Margulis hanno sviluppato la teoria di Vernadskij formulando l'ipotesi […] in cui affermano che la Terra funziona come un organismo vivente autoregolantesi […]. L'interazione e i feedback costanti fra le creature viventi, i composti geochimici e i cicli naturali agiscono come un sistema unificato, mantenendo il clima e l'ambiente della Terra e preservando la vita. Il pianeta, dunque, è qualcosa di molto simile a una creatura vivente, a un'entità autoregolantesi che si conserva da sola in uno stato stabile adatto alla propagazione della vita […]. Da più di vent'anni l'idea che la Terra funzioni come un organismo è diventata un fondamentale strumento di indagine per ripensare il rapporto fra biologia, chimica e geologia»: J. Rifkin, *op. cit.*, pp. 553-554. Una nuova visione del cosmo si è fatta strada, hanno scritto L. Boff e M. Hathaway: il cosmo non solo è un unico organismo che funziona in modo olistico ma è un processo che evolve, si dispiega e si ricrea costantemente: *op. cit.*, p. 51.

[92] Eraclito, *Dell'Origine*, Feltrinelli, 2009, p. 159.

[93] Marco Aurelio, *Colloqui con se stesso*, Libro IV, 40. Gli uni cooperano con intelligenza e consapevolezza, gli altri cooperano senza saperlo, *ivi*, VI, 6,1. Cfr. su questo ultimo concetto le riflessioni di P. Hadot, *La cittadella interiore*, Vita e pensiero, 1996, p. 57.

[94] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 6 aprile 2014. Prosveta.

[95] A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, 1995, p. 81 segg. Rousseau «nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini* (1754), aveva individuato nella "pietà" verso i propri simili che soffrono uno dei sentimenti naturali dell'uomo: sentimento volto alla conservazione

ricordava Kant, «la facoltà di poter comunicare intimamente e universalmente».[96]

Osserva Gallese che «abbiamo una base neurale condivisa, che ha questa duplice modalità di attivazione: quando siamo soggetti dell'esperienza, dell'agire, del patire, del sentire; ma anche quando siamo solo testimoni di analoghe condizioni che vedono come protagonista l'altro che ci sta di fronte. Questo non l'abbiamo scoperto unicamente noi neuroscienziati, ma è anche il portato di una lunga tradizione di pensiero quale la Fenomenologia che vede il corpo non solo come oggetto fisico (*Körper*) ma anche come corpo vivo (*Leib*), sorgente dell'esperienza vitale che facciamo del mondo. Ancora prima della Fenomenologia, se guardiamo agli illuministi scozzesi, scopriamo come Hume avesse utilizzato la metafora della risonanza (cioè la propagazione in uno strumento musicale della vibrazione da una corda alle altre, che si mettono così a vibrare alla stessa frequenza della prima), per parlare di come affetti ed emozioni si diffondono da un individuo all'altro. Hume utilizzò la stessa metafora da noi scelta per descrivere i neuroni specchio».[97] In effetti, Hume lo aveva già intuito in quanto nel suo *Trattato sulla natura umana* scriveva che «le menti di tutti gli uomini sono simili nei loro sentimenti e nelle loro operazioni, e non è possibile che qualcuno sia mosso da un'affezione a cui tutti gli altri sono insensibili. Come nelle corde ugualmente tese il movimento di una si comunica alle altre; così tutte le affezioni passano subito da una persona all'altra, e producono movimenti corrispondenti in ogni creatura umana».[98]

Ma, pur sapendo che nella vita avvengono scambi continui tra gli organismi, tra gli esseri viventi, noi pensiamo, afferma l'etologo De Wall, di essere isolati, mentre in realtà «occupiamo dei nodi entro una fitta rete che ci connette tutti sia nel corpo sia nella mente. Questa connessione non è un mistero».[99] Come precisa Capra «una delle scoperte più importanti della comprensione sistemica della vita è il riconoscimento che la rete è lo schema di organizzazione principale di tutti i sistemi viventi. Gli ecosistemi sono interpretati come reti alimentari (cioè reti di organismi), gli organismi sono reti di cellule, e le cellule sono reti di molecole. La rete è uno schema comune a tutta la vita. Ovunque vediamo la vita, vediamo reti viventi. Queste reti non sono strutture materiali ma funzionali cioè composte dalle relazioni tra i vari processi…la rete è sempre uno schema di relazioni».[100]

Gli esseri umani «non sono al di là o al di sopra della rete della vita. Tutti gli organismi, compreso l'uomo, sono nodi in una rete».[101] Con il concetto di rete, ricorda il sociologo Donati, «non si intende solo evidenziare che gli individui esistono in un contesto di relazioni, ma che c'è una relazione fra questi legami

della specie e che si oppone al sentimento dell'amor di sé, volto alla conservazione dell'individuo»: *Dizionario di filosofia*, Treccani, 2009.

[96] I. Kant, *Critica del Giudizio*, Laterza, 1982, p. 220.

[97] V. Gallese, *Le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività cit.*

[98] D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, 2001, pp. 1133-1135.

[99] F. de Waal, *op. cit.*, p. 96.

[100] F. Capra, *Dal mondo come macchina al mondo come rete*, Wall Street International, 31 luglio 2014.

[101] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 130. Sul punto, gli Autori aderiscono al pensiero di Arne Naess.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 124 27/05/2019 09:39:07

ossia che ciò che accade tra due nodi della rete influenza le relazioni fra gli altri nodi, sia quelli più adiacenti sia quelli più distanti. La rete non è un insieme di individui in contatto fra loro ma è l'insieme delle loro relazioni […] la società è essa stessa relazione».[102]

Proprio nella qualità relazionale delle società stanno avvenendo cambiamenti significativi in termini di questa nuova consapevolezza. Ad esempio, Morin nell'evidenziare questi nuovi aspetti relazionali ha parlato di società-mondo per porre in luce che «la specie umana sta divenendo una sorta di macro-individuo vivente unico per la prima volta nella sua lunga storia. [Evidentemente,] il macro individuo non appartiene ad una specie nel senso genetico dl termine».[103] A commento di questo pensiero, osserva Manghi che «il nostro essere densamente interconnessi nel qui e ora di un presente che ha come confini il nostro piccolo pianeta blu […] già ora e qui, fa di tutti noi terrestri, che ne siamo o meno consapevoli, un'unica comunità di destino per usare un'altra bella espressione moriniana».[104]

Anche Donati pone in luce che la differenza qualitativa dei cambiamenti sociali odierni sta nel fatto che se la modernità diceva "io" e lo contrapponeva al Tu (incluso il tu della natura), il dopo-moderno dice "Noi".[105] In effetti, nella nostra realtà globalizzata «la crescente accelerazione del nostro implicarci reciproco ci porta tra le mani la possibilità-necessità di percepire come ogni nostro agire, ogni nostro pensare, ogni nostro sentire siano parti danzanti di un più ampio interagire, interpensare, intersentire […] la possibilità-necessità di riformare radicalmente le nostre più usuali abitudini di pensiero e i nostri paradigmi educativi».[106]

Tutto questo non può non impattare sulla identità della cultura. Dire cultura, osserva Bruni, «non significa soltanto cambiare i valori individuali ma passare ad una diversa percezione del problema, che punti sul "noi". Il ruolo della cultura consiste non solo nel formare individui con valori intrinseci, ma nel formarli ad una visione "comune" del problema. Si parte fin dall'inizio dalla consapevolezza di un legame tra persone e si ragiona in termini di "noi"».[107]

Vi è una pulsione profonda verso il "Noi", verso la "fraternità", ha sostenuto Theilard de Chardin. È una tendenza naturale ed inarrestabile: «vi è nelle cose un elemento interno, un'intima struttura coscienziale del reale, alla cui totale e compiuta affermazione l'evoluzione è orientata nella sua inarrestabile marcia in avanti. In questa marcia cosmica della materia verso stadi di organizzazione sempre più complessi […] ogni elemento del Cosmo è concretamente intessuto di tutti

[102] P. Donati, *Sociologia della relazione*, Mulino, 2013, pp. 99-100.
[103] S. Manghi, *Educarci alla Società-mondo cit.*, p.111. Cfr. E. Morin, *Il metodo, la vita della vita*, Cortina, 2004, pp. 165-166.
[104] *Ivi*, p.108.
[105] P. Donati, *Sociologia della relazione cit.*, p.156.
[106] S. Manghi, *Educarci alla Società mondo cit.*, p. 109. Cfr. Idem, *La conoscenza enologica, attualità di Gregory Bateson*, Cortina, 2004.
[107] L. Bruni, *L'economia nell'era dei beni comuni: la tragedia, le sfide, le possibili soluzioni*, www.matematica.unibocconi.it.

gli altri; l'Evoluzione è un'ascesa verso la coscienza: deve quindi culminare in qualche coscienza superiore; siamo attualmente i soggetti di una trasformazione organica profonda di tipo collettivo; noi non abbiamo bisogno di un testa a testa o di un corpo a corpo, ma di un cuore a cuore; è vicino il giorno in cui l'Umanità si accorgerà di trovarsi biologicamente posta fra il suicidio e l'adorazione; l'Universo si unifica solo attraverso relazioni personali e cioè sotto l'influsso dell'amore; nessun avvenire evolutivo può profilarsi per l'Uomo senza la sua associazione con tutti gli altri uomini; in ogni ambito, progredire significa unificarsi».[108]

Occorre, inoltre, considerare che per molti spiritualisti la fraternità poggia sul fatto, non secondario, che abbiamo la medesima filiazione divina. Anzi, la trascurata consapevolezza di questa filiazione spirituale, secondo Bergoglio, è una delle principali cause impeditive della fraternità: «le etiche contemporanee risultano incapaci di produrre vincoli autentici di fraternità, poiché una fraternità priva del riferimento ad un Padre comune, quale suo fondamento ultimo, non riesce a sussistere. Una vera fraternità tra gli uomini suppone ed esige una paternità trascendente. A partire dal riconoscimento di questa paternità, si consolida la fraternità tra gli uomini, ovvero quel farsi "prossimo" che si prende cura dell'altro […]. Per comprendere meglio questa vocazione dell'uomo alla fraternità, per riconoscere più adeguatamente gli ostacoli che si frappongono alla sua realizzazione e individuare le vie per il loro superamento, è fondamentale farsi guidare dalla conoscenza del disegno di Dio […]. Occorre interrogarsi sui motivi profondi che hanno indotto Caino a misconoscere il vincolo di fraternità e, assieme, il vincolo di reciprocità e di comunione che lo legava a suo fratello Abele».[109]

Certamente, porre un fondamento spirituale all'idea di fraternità può aiutarci ulteriormente a superare lo sguardo dall'alto verso il basso, a fraternizzare con gli esseri umani quale che sia il loro stato. Il pensare che negli altri vi è effettivamente la presenza di Dio, aiuta, afferma Aïvanhov, a percepire la sacralità e la dignità dell'altro, a rispettarlo e a dominare le tendenze istintive alla sopraffazione.[110] Come ha osservato Ionesco la nostra coscienza metafisica ci aiuta a non dimenticare quello che siamo, aiuta a capirci meglio: «una fraternità fondata sulla metafisica è più sicura di una fraternità o di un cameratismo fondati sulla politica».[111]

10. La cooperazione fraterna, potente agente di educazione civica

La visione di cooperazione fraterna che noi abbiamo qui recepito ci appare munita di una base logico-scientifica e di una forte valenza propositiva e formativa.

Tale visione potrebbe sembrare, a prima vista, circoscritta all'individuo e

[108] T. de Chardin, *La Signification et la Valeur constructrices de la Souffrance cit.*
[109] J. M. Bergoglio, *Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della Pace cit.*
[110] O. M. Aïvanhov, *Voi siete dèi cit.*
[111] E. Ionesco, *Intervento al Meeting per l'amicizia fra i popoli,* 1987, ilsussidiario.net.

quindi priva di concretezza sociale e di impatto sulla vita collettiva. In realtà, essa è un potente agente di educazione civica in quanto opera beneficamente sulle condotte egocentriche produttive di costi umani, materiali e sociali. La cooperazione fraterna acuisce, infatti, il senso di responsabilità circa le conseguenze delle proprie azioni sulla vita altrui.

Questo approccio interviene anche nell'area sorgiva degli scambi che tutti pratichiamo con gli esseri umani e con la Natura (nutrizione, relazioni affettive, relazioni umane in luoghi di lavoro, etc.), ma anche nell'area genetica della intersoggettività[112] la quale si situa già nella vita intrauterina. Studi, ormai numerosi, comprovano che i comportamenti e gli stati soggettivi della madre, ma anche del padre, agiscono sulla costruzione della identità del nascituro. L'approccio fraterno ci rende consapevoli di tutti i comportamenti che hanno un impatto sullo sviluppo della vita e sul benessere altrui.

In conclusione, se la cooperazione è una modalità essenziale e naturale della nostra vita, se la separazione tra gli esseri è illusoria, ciò vuol dire che la nostra coscienza può potenzialmente arrivare a percepire momenti di questa Vita unitaria e che conseguentemente la nostra vita di relazione può ispirarsi a tale Valore.

La legge della cooperazione esprime, dunque, una necessità biologica per la vita e una necessità sociale per la vita collettiva pacifica e armoniosa.

Ma, a questo punto, dobbiamo chiederci: perché il nostro 'Io', frutto di fraternità almeno biologica, si oppone alla fraternità sociale, malgrado l'intrinseca ragionevolezza della stessa?

[112] M. Ammaniti e V. Gallese, *La nascita dell'intersoggettività*, Cortina, 2014. Cfr. O. M. Aïvanhov, *L'educazione inizia prima della nascita*, Prosveta, 2000.

Capitolo IV

Superare le resistenze interiori

1. Gli impedimenti interiori all'accettazione dei valori di fraternità

«Le ragioni ostative all'accoglimento della fraternità sono reperibili nella carente disponibilità interiore… dovuta alla dipendenza rispetto alle debolezze personali che abbisognano per essere soddisfatte di spazi ritenuti luoghi di libertà»

Mentre "empatia" e "cooperazione" non destano particolari problematiche pregiudiziali, invece, il nome "fraternità" ha destato fin dai secoli scorsi una certa prudenza e diffidenza per numerose ragioni: per le sfumature religiose che questa idea ha acquisito nel corso della storia, per i suoi impieghi impropri a finalità escludenti e oppositive, per la difficoltà di comprenderne i contenuti concreti, per gli eccessi di sentimentalismo e gli usi demagogici di taluni sostenitori, per la paura profonda di perdere le proprie acquisizioni materiali e la propria identità o status in conseguenza di eventuali azioni di livellamento sociale. In taluni, poi, il nome "fraternità" evoca l'idea di comunità religiosa, settaria, chiusa e spenta; in altri una certa dose di sospetto, come se la fraternità, per dirla con Flaubert, non fosse altro che una invenzione dell'ipocrisia sociale, oppure, come sostenevano alcuni politici nella seconda metà dell'Ottocento, un espediente per tenere addormentate le classi sociali più disagiate.

La fraternità non ha avuto nel passato un grande successo nella cultura laica[1] e neanche presso i politici, a differenza di quanto è accaduto con i principi di libertà e di uguaglianza,[2] come abbiamo già evidenziato (cap. I).

Ma oggi le cose stanno cambiando a un punto tale che la fraternità per molti

[1] Margalit osserva: «C'è anche un altro motivo, tuttavia, per cui studiosi e pensatori hanno preferito non dilungarsi sul tema della fratellanza: il vago sentore di kitsch morale. Quest'ultimo attrae attivisti e propagandisti, com'è noto, ma scoraggia gli autorevoli pensatori […]. Il vero neo del kitsch è il sentimentalismo, che a sua volta ha il difetto di distorcere la realtà […]. Milan Kundera arriva addirittura a sostenere che la vera prerogativa della sinistra non è una particolare teoria, bensì il kitsch della "grande marcia della fratellanza sorridente". Non condividiamo quest'ultima osservazione, ma rileviamo che l'ambiguo sentimento di fraternità e la moralità kitsch che così facilmente vi si accompagna hanno sovente scoraggiato i grandi pensatori dal trattare seriamente il fenomeno»: A. Margalit, *Solidarietà, che cosa è oggi*, in *Reset*, Luglio-Agosto, 2008, p. 77. Cfr. I. M. Pinto, *Costituzione e fraternità cit.*, p. 14.

[2] Libertà e uguaglianza «possono sempre essere accostati a dei genitivi (libertà di stampa, uguaglianza dei diritti) che ne specificano il senso e ne moltiplicano l'uso. *Fraternité*, invece, sta da sola. La sua potente carica affettiva, sottolineata da un'iconografia piena di uccelli, di cuori, di bambini, di baci, di mazzolini di fiori, dispensa dal precisarla ulteriormente, impedisce di attribuirle una rivendicazione e di prevedere una sanzione legale alle mancanze che le potrebbero essere fatte. Tra la *liberté* e l'*égalité* da una parte e la *fraternité* dall'altra, non vi è dunque uno statuto equivalente. Le due prime sono dei diritti, la terza un obbligo morale»: M. Ozouf, *Dizionario critico della Rivoluzione francese cit.*, p. 657. Cfr. I. M. Pinto, *Costituzione e fraternità cit.*, p.15.

assurge a precondizione necessaria affinché si possa attribuire significato reale e non demagogico ai valori di libertà e eguaglianza (cfr. cap. II). In questa ascesa, la fraternità supera, ricomprendendola, la solidarietà rivelatasi, oggi, insufficiente rispetto alla gravità dei problemi da affrontare. Solo la fraternità appare in grado di anestetizzare la corsa al profitto, all'inquinamento fisico e psichico dell'ambiente naturale e sociale.

Ma reintrodurre la fraternità nel cuore del dibattito pubblico, come ha evidenziato Baggio, non è facile in quanto permangono problematiche pregiudiziali condizionanti la disponibilità verso l'idea di fraternità. Ad esempio, si è osservato che le radici cristiane dell'idea di fraternità sono di ostacolo a una condivisione generalizzata della stessa. Ma lo stesso Baggio egregiamente risponde a queste considerazioni: «ritirare fuori l'obiezione che la fraternità sarebbe un concetto religioso ci farebbe dunque ritornare al dibattito, ampiamente superato e risolto, dell'Ottocento. L'obiezione appare anche priva di significato scientifico, mantenendone invece solo uno polemico. È evidente che la fraternità è un'idea di origine religiosa; e questo vale non solo per la religione cristiana, ebraica, islamica, ma anche per quella degli antichi Egizi, per gli Irochesi, per i Piaroa dell'Orinoco. Gli studi etnologici e di antropologia culturale ci attestano che tutte le grandi idee relazionali di cui l'umanità contemporanea fa uso hanno origine nelle narrazioni originarie (mitologie) di carattere religioso. Dire che la fraternità ha un legame con la religione è dire un'ovvietà. Ciò che ci deve interessare sono i contenuti culturali che queste idee di origine religiosa hanno trasmesso alle culture viventi, contenuti che si sono arricchiti e modificati nel corso delle esperienze storiche e che vengono assunti e vissuti indipendentemente dalla loro origine religiosa e dai sacerdoti, druidi o sciamani che ce li hanno trasmessi. Se le religioni dalle quali provengono i contenuti fraterni sono ancora vive e se esse continuano a nutrire la società con i loro contributi, questo costituisce un arricchimento, non un problema, dato che, nello spazio pubblico, gli elementi di fraternità vengono presi in considerazione per i loro aspetti civili e non per le eventuali motivazioni religiose che li producono».[3]

Un'altra tradizionale obiezione concerne la difficoltà di cogliere il *quid* comportamentale della fraternità in termini giuridici e conseguentemente politici. Come già osservato, proprio la difficoltà di attribuire rilievo giuridico alle obbligazioni discendenti dal principio di fraternità avrebbe portato storicamente alla valorizzazione della solidarietà: «La difficoltà di giuridicizzare la fraternità sarebbe infatti una delle cause della sua progressiva sostituzione con la nozione di solidarietà, la quale a differenza della fraternità, non richiederebbe il sentimento di adesione interiore, di simpatia e d'amicizia verso l'Altro».[4] Così, ad esempio, si è rilevato come in Francia è stato accettato un Ministro della *"Solidarité nationale"*

[3] A. M. Baggio, *La fraternità: una sfida politica cit.*
[4] I. M. Pinto, *Costituzione e fraternità cit.*, p. 9.

e un patto civile di solidarietà, ma non sarebbe stato ugualmente accettato un Ministro della Fraternità: *«on frémit à l'idée orwellienne d'un ministre de la Fraternité, qui se surajouterait à celui de la Vérité»*.[5]

La banalizzazione della idea di fraternità operata da alcuni intellettuali, a nostro avviso, ha radici diverse da quelle asserite a tutela del "buon senso" e della "concretezza". La genericità delle obiezioni denuncia un grande disagio: la fraternità è un principio esigente non tanto dagli altri quanto da noi stessi, poiché ci richiede una attitudine globalmente generosa e ciò ci procura tensione e anche scetticismo sulla sua realizzabilità da parte degli altri. L'adesione alla fraternità ci chiede un cambiamento interiore profondo verso l'altro, non una semplice adesione intellettuale, fideistica o emotiva.

Afferma Mattei che «con la libertà e l'eguaglianza le cose effettivamente sono più chiare, perché queste parole parlano soprattutto di me, della mia identità, dei miei diritti: una traduzione giuridica e politica è possibile. Mentre la fraternità mi parla innanzitutto dell'altro, di tutti gli altri e non più semplicemente di me… e forse dell'altro prima di me. La fraternità ci parla dell'abisso che rappresenta l'altro di fronte a me e mi dice qualche cosa di difficile da ascoltare e da integrare tramite la coscienza».[6]

Anche Manghi osserva che se riflettiamo sulla fraternità, non tanto come «adesione individuale a un ideale condiviso di solidarietà, contrapposto all'ideale individualistico», quanto come "riconoscimento fattuale" dell'altro, dobbiamo ammettere che la difficoltà di vivere questo riconoscimento dell'altro esiste e ci spinge alla scelta individualistica: «stiamo parlando di una difficoltà soggettiva generalizzata, che viene dalla sfida più radicale che noi esseri umani abbiamo mai incontrato nella nostra storia […]. La prima società i cui confini coincidono con quelli dell'intero pianeta. La prima società nella quale gli sconosciuti si affacciano alla soglia del nostro "Io" a sciami ogni giorno crescenti, obbligandoci a riflettere a fondo, più di quanto non abbiamo mai fatto fino a oggi, su che cosa intendiamo con la parola "relazione" e a ripensare a fondo, appunto, la nostra nozione più familiare di fraternità».[7]

Vi sono quindi remore profonde verso la fraternità che non concernono soltanto il timore di diminuire eventualmente i possessi materiali. Vi sono remore di ordine interiore tra le quali, a ben vedere, a nostro avviso, dobbiamo includere, oltre alle difficoltà di accettare l'altro, anche il timore di diminuire l'estensione dei nostri bisogni e dei nostri piaceri. Abbiamo il timore e la difficoltà di fare i conti con il nostro Ego. Abbiamo la paura di dover attraversare la cruna dell'ago.

[5] *Ibidem*.

[6] B. Mattei, *Solidarité ou Fraternité cit.*

[7] S. Manghi, *Ripartire dal legame fraterno*, in *Animazione Sociale*, fasc. 267, vol. XLII, 2012, p.17. Negli ultimi decenni «l'egemonia capillare dell'immaginario individualistico neoliberista, vorrei dire più rigorosamente narciso-liberista, in tutte le società avanzate, e non solo, ci ha immersi profondamente in un senso comune ottusamente refrattario alla consapevolezza che il legame relazionale è la materia prima, ci piaccia o no, di cui sono fatte le nostre vite»: *ibidem*.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 130 27/05/2019 09:39:07

Questo è il grande scoglio che tutti noi dobbiamo affrontare, a cui accennavamo nelle prime pagine. Questo ostacolo è particolarmente temibile per la cultura intellettualistica cioè per quella cultura che ha separato la conoscenza intellettuale dalla vita vissuta.

Sulle remore di ordine interiore allo sviluppo della fraternità, «principale pietra d'inciampo dell'occidente», il genio di Dostoevskij ha dedicato le seguenti condivisibili riflessioni: «*Liberté, égalité, fraternité*. Molto bene. Che cos'è la libertà? Quale libertà? La libertà, per tutti uguale, di fare quello che si vuole, nei limiti della legge. Quando è possibile fare tutto quello che si vuole? Quando si possiede un milione. La libertà dà un milione a testa? No. Che cos'è un uomo senza un milione? Un uomo senza un milione è colui che non fa tutto quello che vuole, bensì è colui del quale si fa tutto quello che si vuole. Cosa dunque ne consegue? Ne consegue che, oltre alla libertà, c'è ancora l'uguaglianza, e precisamente l'uguaglianza davanti alla legge. Di quest'uguaglianza davanti alla legge si può dire soltanto che nelle forme in cui essa viene adesso applicata, ogni francese può e deve prenderla per un'offesa fatta a lui personalmente. Che cos'è dunque rimasto della formula? La fratellanza. Bene, quest'articolo è il più curioso e, occorre riconoscerlo, ha costituito fino ad oggi la principale pietra d'inciampo dell'occidente […]. Ma nella natura francese, e in genere in quella occidentale, di fratellanza non se n'è riscontrata; s'è riscontrato invece il principio personale, il principio dello starsene per conto proprio, dell'autosufficienza, dell'autodeterminazione del proprio Io personale, della contrapposizione di questo Io alla Natura tutta e a tutta la restante umanità in quanto singolo principio autonomo, e di per sé solo assolutamente uguale e equivalente a tutto quello che esiste al di fuori di esso. Bene, da una tale contrapposizione non poteva certo derivare la fratellanza. Perché mai? Perché nella fratellanza, nella fratellanza vera non è la singola personalità, non è l'Io che deve arrabattarsi per affermare il proprio diritto all'aver egual peso ed egual valore di tutto il rimanente, ma proprio questo rimanente dovrebbe esso stesso andare da tale singola personalità che rivendica il proprio diritto, da questo io singolo, e, senza che glielo si chieda in alcun modo, ammetterne l'equivalenza in peso e valore con se stesso, cioè con tutto quel che esiste al mondo […]. Ma la personalità occidentale non è abituata a un tale andamento delle cose: essa rivendica con la lotta, esige questo preciso diritto, vuole che tutto venga ben spartito: e non ne viene certo fuori la fratellanza».[8]

Alcuni pensatori, nella stessa direzione di indagine, hanno messo in evidenza, acutamente, che la scarsa attenzione riservata alla fraternità non si spiega soltanto sulla base della sua asserita incerta natura giuridica. La ragione profonda, invece, risiederebbe nel fatto che la fraternità implicando i doveri e quindi visioni dell'uomo e della vita propri di una società di tipo oblativo, si scontrerebbe con i nostri modelli sociali imperanti ove prevalgono il prendere, l'acquisire, l'istintivi-

[8] F. M. Dostoevskij, *Note invernali su impressioni estiv*e, Editori Riuniti, 1984, pp. 71-73.

tà, etc. Questo contrasto tra i valori di collettività propri della fraternità e i valori individualistici propri di libertà e uguaglianza si sarebbe manifestato da subito, fin dai tempi della Rivoluzione francese. In altri termini, la fraternità è apparsa inconciliabile con l'*égalité* e, soprattutto, con la *liberté* in quanto «la fraternità ha la missione di unire, collegare, mentre libertà e uguaglianza promettono, al contrario, l'indipendenza degli uomini. La Rivoluzione francese faceva riferimento ad individui autonomi, mentre la fraternità è organicamente legata alla vita dell'unità. Fin dai primi giorni della rivoluzione, il suo matrimonio difficile con la libertà e l'uguaglianza apre il divario vertiginoso tra diritti e doveri, ragione e sentimento, l'individuale e il collettivo».[9]

Ma tuttora, a distanza di secoli, il principio di fraternità, si è osservato, non sarebbe gradito giacché la nostra epoca è sempre più caratterizzata dal rifiuto tendenziale di tutto ciò che può limitare la realizzazione dei desideri e dei piaceri personali: questo timore prova, indirettamente, che in effetti, «il principio di fraternità, lungi dall'appartenere a un orizzonte culturale costruito intorno a facili e buoni sentimentalismi, è, al contrario, il principio in assenza del quale la civilizzazione non sarebbe neppure pensabile. È il principio senza il quale cadremmo nella dissoluzione morale generale […] dove impera il diritto di proprietà sul godimento, sempre, a ogni costo».[10]

Le affermazioni sopra riportate circa la ricerca estrema del soddisfacimento personale hanno un loro riscontro «nella riflessione avvenuta in campo psicanalitico […] l'ipotesi sostenuta è che negli ultimi trent'anni, in tutte le società occidentali, sarebbe intervenuto un mutamento nell'economia psichica dei soggetti tanto profondo da comportare una discontinuità con l'humus umano quale è stato rappresentato nella storia della nostra civiltà».[11] Secondo questa riflessione, «la "nuova economia psichica", tipica dell'epoca ipermoderna, sarebbe caratterizzata dal passaggio da una cultura fondata sulla rimozione dei desideri, sulla nevrosi, a un'altra che raccomanda, al contrario, la loro libera e illimitata espressione […] la grande filosofia morale di oggi consiste nel fatto che ogni essere umano dovrebbe trovare nel suo ambiente ciò di cui soddisfarsi, pienamente. E, se così non succede, è uno scandalo, un deficit, un dolo, un danno. Così, dal momento in cui qualcuno esprime una qualsiasi rivendicazione, ha il legittimo diritto, e la legislazione, se è in difetto, viene rapidamente modificata, di veder soddisfatta la sua rivendicazione […] e questo lo si nota in tutti i campi […]. Nel-

[9] M. Ozouf, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution francaise*, Gallimard, Paris, 1989, p. 158. Cfr. I. M. Pinto, *Costituzione e fraternità cit.*, p. 17 e segg.

[10] I. M. Pinto, *ibidem.*

[11] *Ivi*, p.18. «Se con l'avvento della modernità il capitalismo ha avuto tanto successo è perché esso è la forma storica che, meglio di ogni alternativa, è stata capace di assorbire e plasmare la crescente quantità di energia individuale liberata dalla modernità – energia che, in epoche precedenti, era stata inquadrata all'interno di una visione religiosa – oggettivando il desiderio sia attraverso il denaro, inteso come mezzo universale, sia attraverso il benessere, materiale prima e immateriale poi»: M. Magatti, *Per una crescita di nuova generazione*, www.tonioloricerca.it

la situazione attuale, non appena c'è un'aspettativa di questo genere essa diviene legittima, e diviene legittimo che trovi soddisfazione. In altri termini, di fronte a sempre nuove possibilità di godimento, impera sempre la domanda: perché no? Tutta la storia del pensiero occidentale ci ha insegnato che la bontà (naturale o artificiale) dell'ordine costituito risiede, al contrario, proprio nell'accettazione da parte degli uomini di limiti alla loro libertà naturale. In fondo, la civilizzazione non è nient'altro che la disposizione degli uomini al sacrificio di una parte del desiderio, al contenimento delle loro passioni sfrenate (e il contrattualismo, compreso quello hobbesiano, è la versione razionale di tale civilizzazione)».[12]

Anche Donati osserva criticamente che «tutto ciò che è socialmente possibile diventa etico. La vita sociale sembra perdere le qualità che fino a ieri le attribuivamo […] e cioè il fatto che le relazioni sociali siano espressioni della persona e della sua soggettività […] il calore delle relazioni famigliari, nella coppia, tra genitori e figli si stempera sempre di più […] si tratta di irruzione del non-umano nel sociale che si distacca sempre più dall'umano. La novità radicale consiste nell'emergere di un sociale che separato dall'umano non ammette giudizio etico».[13]

Nella stessa linea critica, Berselli ci segnala come un politologo di grande notorietà, D. Bell, l'inventore della formula sulla "fine delle ideologie", abbia illustrato efficacemente gli effetti corrosivi del mercato sulla vita culturale della società contemporanea: «La vita morale della modernità è stata lasciata senza guide trascendentali. La cultura si è cosi separata dall'economia e dalla vita sociale. Il capitalismo […] si è arreso agli imperativi del piacere e del gioco, del consumo. Il liberalismo (nell'accezione americana) incoraggia la libertà individuale e la sperimentazione nell'arte e nella letteratura cosi come nella vita economica. E tuttavia, agli occhi di Bell, tale sperimentazione, allorquando penetra nelle aree della vita familiare, della sessualità e dell'esperienza morale in generale, produce un individualismo sfrenato che minaccia la struttura sociale e crea il vuoto. "Nulla è proibito" e "tutto dev'essere esplorato": l'assenza di un sistema di credenze morali radicate è la contraddizione culturale della società, la più grave minaccia alla sua sopravvivenza».[14]

L'insofferenza ad accettare limitazioni alla ricerca massima dei piaceri personali si riflette anche nelle relazioni con la Natura e tutto il cosmo: «una sfida fondamentale per gli esseri umani in quanto specie, implica la necessità di accettare i limiti, rinunciando di fatto alla dipendenza dal consumismo. In realtà, come sottolinea T. Berry, la "legge dei limiti" è «principio cosmologico ed ecologico fondamentale. Eppure, la modernità in massima parte ha rappresentato un rifiuto di questo fondamentale imperativo: recentemente l'umanità ha tentato

[12] I .M. Pinto, *op. cit.*, p.18 e segg.
[13] P. Donati, *Il significato del paradigma relazionale*, in P. Donati, F. Colozzi (a cura di), *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali*, Mulino, 2006, p. 54.
[14] E. Berselli, *L'economia Giusta*, Einaudi, 2010, pp.19-20. La frase citata è di A. Giddens, *Oltre la destra e la sinistra*, il Mulino, 1997, p. 44.

di rapportarsi alle realtà cosmiche distruggendo la resistenza, negando il suo costo intrinseco e aumentando l'intensità dei propri desideri. Se incontriamo una qualche resistenza, ci adoperiamo per eliminarla. Se l'universo ci chiede il tributo necessario per lo sviluppo, noi rispondiamo non pagando il conto. Da un lato, se scopriamo nuovi desideri umani, profondiamo sforzi immani per fomentare questi desideri, indipendentemente da quanto superficiali e onerosi siano per gli altri membri della Terra […]. La cultura della modernità è arrivata a considerare le limitazioni qualcosa di negativo, eppure ogni autentico equilibrio richiede un certo grado di contenimento».[15]

Si è anche posto in luce che per essere liberi da limiti e da regole abbiamo rimosso la presenza di Dio e del padre e ciò ci ha condotto necessariamente a negare la fraternità: «L'idea stessa di fraternità ha dei contenuti che vincolano: necessariamente la fraternità è ricevuta: come potrebbe non esserlo? E come potrebbe non presupporre un'idea di paternità? Se si vuole separare la fraternità dalla paternità, viene a mancare il principio regolativo dell'autorità, e nasce una sorta di "fraternità conflittuale" dei fratelli senza padre».[16]

Sulla base delle precedenti riflessioni, si può sostenere che il valore di fraternità è osteggiato non solo perché comprime l'autonomia e la libertà individuale, quanto per il fatto che non si armonizza con la mitizzazione della trasgressione e del piacere. Osserva Girard sul punto che «i moderni si immaginano sempre che le loro inquietudini e le loro delusioni derivino dagli intralci opposti al desiderio dai tabù religiosi, dai divieti culturali […]. Una volta rovesciate queste barriere, essi pensano sboccerà il desiderio; la sua meravigliosa innocenza porterà finalmente i suoi frutti […]. Tutto il pensiero moderno è falsato da una mistica della trasgressione».[17]

Peraltro, non è un fuor d'opera segnalare che la fraternità di matrice cristiana si colloca, a ben vedere, in una prospettiva teorica che non è limitante del singolo individuo posto che, come notava Hegel, «il diritto della particolarità del soggetto a trovare il proprio appagamento, vale a dire il diritto della Libertà soggettiva, costituisce la chiave di volta e il punto centrale nella differenza tra l'antichità e l'epoca moderna. Questo diritto, nella sua infinità, è stato espresso nel Cristianesimo e qui è stato reso principio universale reale di una nuova forma del mondo. A configurazioni più particolari di esso appartengono l'amore, il principio romantico, il fine della beatitudine eterna dell'individuo».[18] In questa affermazione ritroviamo implicitamente l'atavico contrasto tra l'appagamento dell'Io tramite lo sviluppo delle proprie facoltà interiori e l'appagamento tramite la ricerca dei piaceri. Due modi di vivere che vanno in direzioni esattamente opposte. Storicamente, abbia-

[15] T. Berry, *The Great Work*, New York, Bell Tower, 1999. La frase è citata da L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, pp. 500-501.
[16] A. M. Baggio, *L'idea di fraternità tra due Rivoluzioni cit.*
[17] R. Girard, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, 1983, p. 355.
[18] G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, 2006, p. 243.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 134 27/05/2019 09:39:07

mo dato preponderanza alla seconda ricerca e l'abbiamo difesa aspramente. Ma una parte dell'umanità inizia a stancarsi della corsa al piacere *ad libitum,* una corsa senza via d'uscita e comincia a ricercare un appagamento diverso.

Noi crediamo ingenuamente, osserva Serres, che «la vecchia condotta del popolo romano, che reclamava senza posa *panem et circenses*, pane e giochi, fosse risultato del suo stato di decadenza. Assolutamente no: essa ne era causa. Credere, infatti, che una società non viva che di pane e di giochi, di economia e di spettacolo, di potere d'acquisto e di media, di banche di televisioni, come facciamo noi oggi, costituisce un tale controsenso nel funzionamento reale di ogni collettività che questa scelta esclusiva, erronea, la precipita verso la sua fine pura e semplice come si è visto per l'antica Roma. Ciò equivarrebbe a dire, per esempio, che a un organismo sia sufficiente vedere e mangiare; ma senza respirare e né muoversi né bere esso morirebbe presto».[19]

A supporto dell'idea che la fraternità possa essere, al contrario, motore di libertà autentica, si è sostenuto che la fraternità, invitando a *rassembler* e a *relier*[20] richiama «gli individui al legame elementare che li unisce, e ciò rappresenta effettivamente una minaccia permanente per quelle istituzioni che tendono a isolarli per meglio potenziare la separatività e quindi, in ultima analisi, per meglio dominarli».[21] Secondo questa prospettiva, la fraternità appare inconciliabile con l'asservimento, palese o surrettizio, della coscienza ed è per questa ragione che si cerca di convincere l'opinione pubblica, al fine di tenerla dormiente, che la fraternità è una utopia.

In definitiva, le vere ragioni ostative all'accoglimento della fraternità non sembrano reperibili nelle teorie politiche, nelle speculazioni filosofiche o religiose, ma nella indisponibilità interiore dovuta, soprattutto, alla dipendenza rispetto alle debolezze personali che abbisognano per essere soddisfatte di spazi ritenuti, paradossalmente, luoghi di libertà, spazi che verrebbero ad essere compressi dalla fraternità.

Dunque, il nostro "Io" si oppone e preferisce ritenere utopica la fraternità in quanto teme di scomparire, cioè di perdere la propria identità e libertà. Il problema è capire di quale "Io" parliamo: dell'identità costruita sul nostro sé egocentrico, oppure, dell'identità costruita sul nostro Sé superiore e cooperatore? Senza dubbio parliamo della prima identità. Peraltro, tutto ciò fa parte della nostra esperienza: una volta che noi abbiamo rinunziato, ad esempio, ad una determinata debolezza, non ci siamo sentiti svuotati; pur perdendo un qualcosa, ci siamo sentiti liberati e arricchiti. Tutto dipende, dunque, dal "Sé" con il quale il nostro

[19] M. Serres, *Tempi della crisi*, Boringhieri, 2010, p. 35.
[20] M. Hunyadi, *Dangereuse fraternité cit*, p.172. La fraternità, sostiene questo Autore, ha una portata potenzialmente universale, è un concetto pre-politico nel senso che designa qualche cosa d'antecedente alle istituzioni politiche e il fatto che possa avere un contenuto vago e poco operativo, è in realtà, la sua forza, *"sa force performative"*: *ivi*, p.171.
[21] *Ibidem*.

l'Io si identifica. Peraltro anche il monito evangelico valorizza l'idea che per vivere veramente occorre morire, cioè rinunziare alle manifestazioni egocentriche.[22]

Non dobbiamo dimenticare, per cogliere il cuore di questa argomentazione, che il sé egocentrico genera (anche nella prospettiva buddista) una errata percezione dell'Io e degli "altri": siamo, osserva Ricard, «fondamentalmente interdipendenti con gli altri esseri e con il nostro ambiente. La nostra esperienza altro non è che il contenuto di un flusso mentale, di un continuum di coscienza, e l'io non è un'entità distinta da questo flusso. Dobbiamo immaginarlo come un'onda che si propaga, influenzando il proprio ambiente ed essendone influenzata, senza per altro trasportare alcuna entità. Ma siamo talmente abituati a mettere su questo flusso mentale l'etichetta dell'io che ci identifichiamo con quest'ultimo e temiamo disperatamente che possa scomparire. Ne consegue un forte attaccamento alla propria identità e al concetto di "mio": il mio corpo, il mio nome, la mia mente, le mie proprietà, i miei amici… Da ciò scaturiscono sia il desiderio di possesso, sia l'avversione verso gli altri. I concetti di "me" e di "altro" si cristallizzano nella nostra mente portando al sentimento erroneo di un dualismo irriducibile che è alla base di tutte le altre afflizioni mentali, i desideri alienanti, l'odio, l'invidia, l'orgoglio e l'egoismo… la percezione erronea di un io reale e indipendente è all'origine dell'egocentrismo».[23]

L'effetto più dannoso di tale illusione, osserva Aïvanhov, «è che essa trascina gli esseri umani sulla via della separatività. Non è il mondo, come credono certuni, ad essere "maya', ma il nostro "sé" inferiore, perché esso ci spinge sempre a considerarci come esseri separati dagli altri e separati dall'Universo. Il mondo non è maya; il mondo è una realtà, ed è una realtà anche la materia. L'illusione è crederci separati dalla vita universale, da quell'Essere unico che è dovunque, ma che noi non possiamo né sentire né comprendere, perché il nostro "sé" inferiore ce lo impedisce».[24]

Siamo tutti coinvolti da questa ambivalenza e siamo tutti chiamati a compiere una scelta. Il travaglio che stiamo attraversando nella società può essere ben rappresentato dalla metamorfosi da bruco (sé inferiore) a farfalla (Sé superiore), immagine alla quale ricorre Aïvanhov per descrivere lo stadio attuale della nostra filosofia di vita e del balzo in avanti che possiamo compiere: secondo la logica del bruco, il mondo intero è stato fatto per lui, e ciò gli dà il diritto di devastare tutto senza preoccuparsi […] ha bisogno di mangiare le foglie, cioè di soddisfare i suoi appetiti a scapito degli altri […]. Ma un giorno prova vergogna per il suo comportamento e decide di migliorarsi; inizia allora a concentrarsi, a meditare e un bel giorno si manifesta come farfalla.[25] Anche Morin recentemente ha fatto ricorso alla stessa metafora: «quando un sistema è incapace di risolvere i suoi

[22] O. M. Aïvanhov, *Natura umana e natura divina cit.*
[23] M. Ricard, *Il gusto di essere felici. Saggezza e benessere in ogni momento della vita*, Sperling & Kupfer, 2008.
[24] O. M. Aïvanhov, *Natura umana e natura divina cit.*
[25] Idem, *Conferenza 9 aprile 1938*, in Opera omnia n. 2, Prosveta, 2010, p. 9.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 136 27/05/2019 09:39:08

problemi vitali, si degrada (conflitti etno-politico-religiosi che tendono a trasformarsi in scontri di civiltà), si disintegra (pericolo nucleare), oppure riesce a suscitare un metasistema capace di risolverli: si trasforma. Che cos'è una metamorfosi? Ne vediamo infiniti esempi nel regno animale. Il bruco che si imbozzola in una crisalide».[26]

[26] E. Morin, *Elogio della metamorfosi cit.*

Capitolo V

Il processo di scelta: verso l'*homo homini frater* Percorsi e risorse

1. Le relazioni tra la nostra vita individuale e la società. Perché stiamo insieme in società? Cosa apporta ciascuno di noi nella vita sociale?

«Se migliaia di persone lavorano veramente per il bene dell'umanità, mentre miliardi di altre si preoccupano solo dei propri interessi mostrandosi egoiste, gelose e vendicative, come volete che il bene e la pace trionfino?»

Da tempo gli studiosi si chiedono se la società determini l'individuo, oppure, se sia l'individuo a modellare la società.[1] Scrive Morin: «la società è il prodotto di interazioni tra individui umani, ma la società si costituisce con le sue emergenze, con la sua cultura, con il suo linguaggio, che retroagisce sugli individui e così li produce come individui umani fornendo loro il linguaggio e la cultura. Noi siamo prodotti e produttori».[2] Ma al di là di quale possa essere la soluzione ritenuta più soddisfacente, appare incontrovertibile, a nostro avviso, che la società rifletta, in qualche modo e in qualche misura, il mondo interiore e, in particolare, le rappresentazioni interiori dei singoli individui circa lo stare insieme. Se la società in cui viviamo non è fraterna ed empatica ciò non è dovuto alla carenza di riforme giuridiche, all'assenza di istituzioni sovranazionali o di un diritto cosmopolita, ma al fatto che in essa non prevale uno stato di coscienza fraterno. Cambiare la società in direzione cooperativa implica necessariamente e logicamente il cambiamento individuale verso la fraternità. La vera trasformazione sociale, si è detto, richiede un cambiamento della mentalità cioè che «si modifichino le nostre categorie di pensiero fondamentali, che si cambi la struttura intellettuale con la quale formuliamo la nostra esperienza e le nostre percezioni».[3]

Quanto più cambiano le persone, tanto più aumentano le possibilità di cam-

[1] Osserva Donati che «gli individualisti ritengono che la società (e tutte le entità collettive) non abbia alcuna realtà. A loro avviso, tutte le entità sociali sono solo etichette, nomi, rappresentazioni mentali. Solo gli individui esistono. Gli olisti al contrario ritengono che esista un ordine di realtà che se non è preso in considerazione rende incomprensibile il comportamento individuale»: P. Donati, *Sociologia della relazione cit.*, p. 46 e segg. Il dibattito tra olisti e individualisti non è ancora riuscito, ad avviso di Donati, a dare una risposta esaustiva alla problematica. Secondo la sociologia relazionale proposta dal citato Autore, «il sociale è qualcosa che esiste già quando gli individui nascono ed entrano in esso, ma gli individui hanno una loro autonomia nell'esplorarlo, nel farlo proprio, nello scegliere passo passo chi essere e chi diventare […] attraverso questi processi gli individui cambiano la società che essi contribuiscono a fare»: *ivi*, p. 47. In altri termini, i fatti sociali non sono dovuti solamente a individui, oppure, solamente a entità collettive. I fatti sociali sono modi di relazionarsi fra gli individui in una realtà collettiva che presenta certi vincoli e opportunità che essi contribuiscono a modificare: *ibidem*.

[2] E. Morin, *Il Metodo 6*, Cortina, 2006, p. 39.

[3] Così Z. Marchall citato da L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 289.

biare la società. Il monito gandhiano «Sii tu il cambiamento che vuoi vedere avvenire nel mondo» reca, implicitamente, anche questa prospettiva concettuale. Ricorda Aïvanhov: «Sapete tutti come si calcola, in fisica, la risultante di due forze; ebbene, questa legge non è valida soltanto sul piano fisico, ma anche sul piano psichico. Se migliaia di persone lavorano veramente per il bene dell'umanità, mentre miliardi di altre si preoccupano solo dei propri interessi mostrandosi egoiste, gelose e vendicative, come volete che il bene e la pace trionfino? Anche in questo caso gli avvenimenti saranno la risultante delle forze esistenti. Direte: «Ma sono diverse migliaia le persone che desiderano il trionfo del bene! È vero, ma in modo talmente vago e così poco concreto! Ciò che in realtà vorrebbero, è di svegliarsi un bel giorno, trovandosi già in uno stato di pace, di abbondanza e di felicità, senza aver fatto nulla affinché la pace, l'abbondanza e la felicità trionfino».[4]

Se ci interroghiamo sui fattori che generano i comportamenti sociali, scopriamo che sono state fornite, a questo proposito, molteplici risposte, oltre a quella di Morin, prima evidenziata.

La società è stata concepita, ad esempio, come un centro *"des énergies des pensées et des sentiments"* nel quale l'individuo si alimenta e dal quale è in qualche modo condizionato,[5] oppure, come "pensiero comunicato e attuato".[6] Alcuni eminenti studiosi hanno pure posto in luce come le "intenzioni condivise" siano alla base della nostra socialità, della nostra cultura e delle nostre istituzioni sociali.[7] Secondo la recente prospettiva concettuale della "rete sociale", nella comunità umana si riscontrano "reti di comunicazioni" dove ogni comunicazione produce pen-

[4] O. M. Aïvanhov, *La Bilancia cosmica*, Prosveta, 2007, pp. 168-169.

[5] G. Davy in G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, Alcan, Paris, 1939.

[6] L. Sturzo, *La società sua natura e leggi*, Zanichelli, 1960, p. 6. Per Sturzo la società non è una entità a sé stante: «io sostengo che la società in concreto è la coesistenza degli individui cooperanti coscientemente per un fine comune, e che né la società né le sue istituzioni o i suoi organi sono […] una realtà distinta dalla realtà degli individui associati operanti a un fine comune […]. Chi agisce e chi patisce sono gli individui associati»: *ivi*. Anche per Popper «parlare di società è estremamente fuorviante. Naturalmente si può usare un concetto come la società o ordine sociale; ma non dobbiamo dimenticare che si tratta solo di concetti ausiliari. Ciò che esiste veramente sono gli uomini, quelli buoni e quelli cattivi, speriamo non siano troppi, questi ultimi […] ciò che non esiste è la società. La gente crede invece alla sua esistenza e di conseguenza dà la colpa di tutto alla società o all'ordine sociale»: K. R. Popper, *La scienza e la storia sul filo dei ricordi, intervista di Guido Ferrari*, Jaca Book, 1990, pp. 24-25. Per Weber «la sociologia deve adottare metodi strettamente individualistici, deve guardare all'individuo singolo e al suo agire come al proprio "atomo". Concetti come "Stato", "associazione" vengono a designare per la sociologia, in generale, categorie di tipi determinati di agire umano in società; ed è pertanto suo compito di riportarle all'agire "intellegibile" e cioè, senza eccezione, all'agire di individui partecipanti»: M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, 1958, pp. 256-257.

[7] Pensiamo al concetto di *infrastruttura psicologica di intenzionalità condivisa*, elaborato da M. Tomasello in *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, Bollati Boringhieri, 2010. L'infrastruttura psicologica di intenzionalità condivisa «comprende nei suoi elementi fondamentali: abilità socio-cognitive per creare insieme con altri intenzioni congiunte e attenzioni congiunte; motivazioni (e addirittura regole) pro sociali volte all'aiuto e alla condivisione»: Idem, *Le origini culturali della cognizione umana*, Cortina, 2009, p. 23.

sieri e significati, poi «man mano che le comunicazioni si sviluppano formano cicli di feedback che finiscono per produrre un sistema di credenze, spiegazioni, e valori comuni, un comune orizzonte di significati noto come cultura, continuamente alimentato da ulteriori comunicazioni. Attraverso l'appartenenza a questa cultura i singoli individui acquistano la propria identità di membri della rete sociale e in questo modo la rete genera i propri confini».[8] I sistemi sociali umani non vivono dunque soltanto nel dominio fisico, biologico, ma vivono anche «in quello sociale-simbolico, formato dal "mondo interiore" dei concetti, delle idee e dei simboli che sorgono con il pensiero umano, la coscienza e il linguaggio».[9]

Alcuni studiosi hanno fatto riferimento, ad esempio, al concetto di "coscienza sociale" la quale si formerebbe tramite l'interazione tra le varie rappresentazioni dei componenti del gruppo relativamente alla ragione d'essere della loro vita associativa; questa ragione d'essere diventa il centro attorno al quale si forma la vita collettiva.[10] La società nella quale viviamo sarebbe dunque il risultato della coscienza dei fini che poniamo alla base della nostra vita associativa: *«de l'application des représentations individuelles à la considération du but de la vie commune se dégage un état de conscience qui détermine la formation de la société»*.[11]

Recentemente, si è posto in evidenza che «le rappresentazioni collettive sono un elemento fondamentale della vita sociale in quanto attraverso esse transitano diverse forme e molti contenuti che sono alla base degli atteggiamenti, cioè delle propensioni, e dei comportamenti, cioè delle azioni degli individui nelle società. C'è dunque uno stretto legame fra le rappresentazioni cui il soggetto fa riferimento ed il suo agire sociale. L'espressione "rappresentazioni collettive" è di origine durkheimiana e deriva in particolare dal suo concetto di "coscienza collettiva" […] oggi però si preferisce parlare di "rappresentazioni sociali', dizione più diffusa e largamente accolta dalla letteratura sociologica contemporanea».[12]

Possiamo in sintesi affermare che, quale che sia la nostra visione circa la genesi dei fenomeni sociali, non possiamo non confermare il ruolo fondamentale della nostra vita interiore (rappresentazioni, intenzioni, pensieri, credenze, etc.). I nostri stati di coscienza individuali, le nostre rappresentazioni interiori influenzano la vita sociale la quale a sua volta agisce naturalmente anche su di noi.

Dovremmo dunque chiederci tutti, con sincerità, quali sono le nostre intenzioni e quale pensiero comunichiamo nella società attuale. Dovremmo chiederci quali sono *«les énergies des pensées et des sentiments»* che ci animano, dovremmo interrogarci sui pensieri e sentimenti che circolano nella società, sulle rappresentazioni interiori che coltiviamo dentro di noi rispetto ai fini del nostro stare insieme.

Dovremmo analizzarci per verificare se abbiamo realmente una coscienza

[8] F. Capra, in *Costruire sostenibilità* a cura di Mitterer, Manella, 2013, pp. 26-27.
[9] F. Capra e P. L. Luisi, *op.c it*., p. 389.
[10] G. Burdeau, *Traité de science politique*, 1966, pp. 64-65.
[11] *Ivi*, p. 85.
[12] R. Cipriani, *La formazione delle rappresentazioni collettive*, europa.uniroma3.it.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 140 27/05/2019 09:39:08

fraterna nella vita quotidiana. Ma il raggio di azione della nostra riflessione non può concernere la sola sfera intellettuale ma tutto il nostro modo di essere e di vivere; ma forse, è proprio questo che spesso non vogliamo fare poiché dovremmo fare i conti con le nostre ambizioni personali e le nostre abitudini di vita talvolta egocentriche. È arrivato, forse, il momento di portare alla luce dei nostri occhi, il nostro mondo interiore le cui influenze sui fenomeni sociali sono incontrovertibili.

La risposta di Fromm agli interrogativi circa la qualità delle energie dei pensieri e sentimenti che immettiamo nella nostra società, la conosciamo ed è molto chiara: «la nostra civiltà molto raramente cerca d'imparare l'arte di amare e, nonostante la disperata ricerca di amore, tutto il resto è considerato più importante: successo, prestigio, denaro, potere. Quasi ogni energia è usata per raggiungere questi scopi e quasi nessuna per conoscere l'arte di amare».[13]

In effetti, frequentemente, tutte le nostre energie appaiono essere impiegate nella nostra società per finalità egocentriche. Sembrano prevalere non tanto "energie cooperative" ma piuttosto "energie antagoniste" e, talora, predatorie. Ma «l'avidità ha fatto il suo tempo. Ora è il momento dell'empatia»[14]: questo è almeno l'auspicio, al quale ci associamo, dell'etologo De Waal.

Se vogliamo, allora, migliorare il "pensiero comunicato e attuato nella società" ed elevare la "coscienza sociale" è ineludibile agire sul proprio versante interiore, cioè proprio in quell'ambito nel quale agiscono le energie dei nostri pensieri e dei sentimenti che influenzano la società. Dobbiamo, simbolicamente parlando, iniziare a versare noi per primi acqua pulita nel mare della società. Ma l'acqua pulita la possiamo riversare se, innanzitutto, la possediamo in noi stessi. Di qui la necessità di compiere le nostre scelte, come si suol dire, "a monte", cioè già nei momenti sorgivi della nostra esistenza, della nostra vita quotidiana, in tutti quei momenti con i quali costruiamo la nostra identità (cfr. *infra:* par.11 e cap. VI, parr. 5 e 7).

2. Dobbiamo compiere la nostra scelta: profittatori o cooperatori?

«L'uomo ha la libertà di fare di sé ciò che vuole, fino a diventare come un'animale, o come Dio, usando liberamente a questo scopo tutto il Creato»

Occorre avere la consapevolezza, ricorda Morin, che la barbarie del mondo è collegata anche alla nostra.[15] Come ammoniva Buber, «l'uomo deve, innanzi tutto, al di là della farragine di cose senza valore che ingombra la sua vita, raggiungere il suo sé, deve trovare se stesso, non l'io ovvio dell'individuo egocentrico, ma il sé profondo della persona che vive con il mondo. E anche qui tutte le nostre

[13] E. Fromm, *L'arte di amare*, Il Saggiatore, 1971, p. 18.
[14] F. de Waal*, op. cit.*, p. 9.
[15] E. Morin, *Etica*, Cortina, 2005, p. 86. Il problema etico centrale, secondo Morin, «per ciascun individuo è quello della propria barbarie interiore. È per superare queste barbarie che l'auto-etica costituisce la cultura psichica più necessaria di quella fisica»: *ivi*, p. 83.

abitudini ci sono d'ostacolo. Bisogna che l'uomo si renda conto che le situazioni conflittuali che l'oppongono agli altri sono solo conseguenze di situazioni conflittuali presenti nella sua anima, e che quindi deve sforzarsi di superare il proprio conflitto interiore per potersi così rivolgere ai suoi simili da uomo trasformato, pacificato, e allacciare con loro relazioni nuove, trasformate».[16]

Per Boff, «esistono in noi istinti di violenza, volontà di dominio, archetipi ombrosi che ci allontanano dalla benevolenza in relazione alla vita e alla Natura. Dentro la mente umana hanno origine i meccanismi che ci conducono alla guerra contro la Terra e si esprimono attraverso una categoria: l'antropocentrismo. L'antropocentrismo considera l'essere umano come re dell'universo e gli altri esseri hanno senso solo in sua funzione; stanno lì per il suo godimento. Questa interpretazione rompe con la legge più universale: la solidarietà cosmica dove tutti gli esseri sono interdipendenti e vivono dentro una intricatissima rete di relazioni in cui tutti sono importanti […]. La moderna cosmologia ci insegna che tutto ha a che fare con tutto, in tutti i momenti e in tutte le circostanze. L'essere umano dimentica questa intricata legge di relazioni, si aliena da essa e si situa sopra le cose, invece che sentirsene accanto in una immensa comunità planetaria e cosmica».[17]

Capra e Luisi evidenziano che le minacce alla sostenibilità possono «avere radici in alcuni tratti genetici fondamentali dell'umanità, e in particolare del genere maschile, quali l'aggressività e il desiderio di potere, che sono ben evidenti nell'attuale capitalismo rapace. Tuttavia, abbiamo visto che gli uomini hanno anche delle caratteristiche positive, che contrastano questi tratti e che possiamo generalmente associare alla spiritualità. Fra queste vi è la tendenza a diventare uomini migliori che comprende anche il senso di elevazione interiore verso l'arcano e i misteri del cosmo, così come verso l'amore e il rispetto dei nostri simili».[18]

Nel campo interiore ci sono, quindi, le radici della barbarie, cioè della natura egocentrica o sé inferiore, ma ci sono anche le radici della nostra natura fraterna o Sé superiore (cfr. cap. III, par. 8).[19] La parte egocentrica vorrebbe vivere come una sorta di predatore di risorse di qualsivoglia natura, la parte altruistica vorrebbe vivere come cooperatore. Molti di noi hanno conosciuto persone che in talune circostanze hanno assunto condotte ascrivibili nettamente a una delle due nature evidenziate. Molti di noi hanno verificato il fatto di aver assunto in prima persona nelle diverse circostanze della vita, talvolta, queste antitetiche condotte. Pico della Mirandola, lo abbiamo già segnalato, ci ricordava che l'uomo ha

[16] M. Buber, *Il cammino dell'uomo*, Qiqajon, 1990, p. 47.
[17] L. Boff, *Le quattro ecologie*, in La Stella del Mattino, n. 1/2005.
[18] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 350.
[19] Anche la natura empatica a cui fa riferimento Rifkin intercetta la nostra natura superiore: l'empatia ci permette «di cogliere la presenza divina che si manifesta in tutte le cose. L'empatia diventa una finestra sul divino. È attraverso l'estensione empatica che trascendiamo noi stessi e ci mettiamo in connessione con il mistero dell'esistenza: quanto più profonda e universale è la nostra esperienza empatica, tanto più ci avviciniamo a sperimentare la totalità dell'essere, cioè partecipiamo al tutto, conosciamo il tutto e apparteniamo al tutto»: *op. cit.*, p.159.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 142 27/05/2019 09:39:08

la libertà di fare di sé ciò che vuole fino a diventare come un animale o come Dio, usando liberamente a questo scopo tutto il Creato».[20] Ma, osserva Viola, nell'epoca contemporanea «l'oscillazione dell'esistenza umana tra i due poli della bestialità e dell'angelicità si è accelerata. L'Olocausto, gli armamenti nucleari, le guerre, il dominio incontrollato della tecnologia sulla vita umana, l'aumento della povertà e della fame nel mondo, l'inquinamento ambientale spingono verso livelli inaccettabili di mancanza di rispetto per la dignità umana».[21]

Dobbiamo ricordarci che la fraternità nella società non è una condizione di partenza, ma un risultato da raggiungere interiormente ed esteriormente. Il mito di Caino e Abele e i miti analoghi certificano non l'irriducibile contrasto tra gli uomini, ma il fatto che la fraternità è un seme da coltivare e far crescere tramite la nostra maturità interiore. La nostra storia passata, lungi dal riflettere una condanna preventiva senza via di uscite, dà atto di un lungo percorso avviatosi da una situazione di partenza caratterizzata dalla coesistenza, dentro e fuori di noi, dell'antagonismo e della cooperazione. La situazione attuale che tutti stiamo vivendo ci obbliga però a compiere, senza indugi, la nostra scelta tra queste due possibilità espressive. La situazione attuale ci costringe a uscire allo scoperto, quale che siano le nostre occupazioni lavorative, i nostri status socio-culturali e i nostri convincimenti in materia spirituale. Certamente il cambiamento non è facile. Dobbiamo riconoscere, osserva Ricard, che «nei confronti del cambiamento abbiamo una resistenza molto forte. Non mi riferisco ai superficiali voltafaccia delle mode che caratterizzano la nostra società, ma alla profonda inerzia rispetto a qualsiasi autentica trasformazione del nostro modo d'essere. Nella maggior parte dei casi non vogliamo neppure sentir parlare della possibilità di cambiare, e deridiamo chi cerca una soluzione alternativa. Certo, nessuno desidera essere in collera, geloso o orgoglioso, ma ogni volta che ci capita abbiamo il pretesto che in fondo sia normale, che faccia parte dell'esistenza. Perché dunque cercare di cambiare qualcosa? Cerchiamo piuttosto d'essere noi stessi! E questo equivale a distrarci, a cambiare aria, auto o partner, a consumare il più possibile, a ubriacarci di cose superflue, e soprattutto a evitare di confrontarci con l'essenziale, perché ci costerebbe fatica».[22]

Una parte dell'opinione pubblica che oggi esprime indignazione per talune problematiche sociali dovrebbe essere consapevole del fatto che, forse, nel passato ha contribuito a banalizzare e desacralizzare la vita interiore in quanto ha ritenuto, impropriamente, questa "materia" un veicolo del potere religioso e della cultura dogmatica delle gerarchie religiose, o, un attentato alla libertà individuale. Ma, per fortuna, a partire dagli ultimi decenni, sono comparsi i segnali di una intensa aspirazione spirituale, laica e civica, grazie alla quale stiamo assistendo a un recupero dei valori interiori.

[20] Pico della Mirandola, *Orazione sulla dignità dell'essere umano cit.*
[21] F. Viola, *I volti della dignità umana cit.*
[22] M. Ricard, *Il gusto di essere felici cit.*

3. Forse non riusciamo nell'intento di realizzare una società fraterna in quanto non sappiamo come fare

«Noi sappiamo individuare gli oggetti fuori di noi e anche certi comportamenti esteriori, ma non riusciamo a ben individuare le nostre energie (invidia, gelosia, bramosie, etc.) e ad agire su di esse»

Malgrado la nostra ambivalenza, malgrado l'intreccio tra le due nostre nature, possiamo, comunque, avviarci verso una nuova società, manifestando prevalentemente la natura superiore cooperativa? Molti desiderano arrivare a stati interiori più evoluti. Ma come arrivarci? Si può costruire gradualmente uno stato di coscienza fraterno?

Dostoevskij osservava: «L'uomo occidentale discorre di questa fratellanza come d'una grande forza motrice dell'umanità, e non s'accorge che la fratellanza non la si potrà trovare da nessuna parte, fino a che essa non esisterà nella realtà. Che fare dunque? Bisogna realizzare la fratellanza a qualsiasi costo».[23]

Occorre in effetti una nuova cultura che focalizzi l'attenzione sul come conquistare e realizzare la coscienza cooperativa e fraterna in quanto essa non matura per inerzia o mediante attività puramente teoriche, ma è frutto di conquista sul campo della vita interiore ed esteriore.

Questo ci appare un punto fondamentale: poiché a parer nostro, forse (e diciamo forse) non riusciamo nell'intento di realizzare una società fraterna in quanto non sappiamo come fare, non abbiamo un modello culturale cui ispirarci.[24] L'umanità non sa come realizzare la fraternità e per questo non l'ha mai costruita. Noi sappiamo, soprattutto, costruire oggetti materiali, elaborare norme giuridiche, costituire istituzioni, elaborare teorie, provare certe emozioni, avere slanci altruistici contingenti, etc. Ma non sappiamo costruire una coscienza fraterna, in quanto, peraltro, questa è più complessa rispetto alla ricerca di una singola qualità. La cultura ufficiale non insegna a guardare con coraggio, intelligenza, disinteresse il nostro mondo interiore.

Talora abbiamo camuffato la nostra paura e la nostra schiavitù rispetto alle nostre passioni e ambizioni smisurate, sotto l'etichetta della "libertà individuale"; oppure abbiamo assunto come pretesto, al fine di non guardare dentro di noi, gli errori compiuti dalle autorità religiose, come se queste fossero in possesso del monopolio espressivo della spiritualità; altre volte per neutralizzare il bisogno crescente di spiritualità che gradualmente prendeva corpo nella società, abbiamo usato comode etichette riduttive al fine di non essere disturbati nelle nostre zone di comfort. Ma così facendo, il territorio interiore di buona parte della collettività è stato rimesso al "mercato" dove pochi organizzano a piacimento le pulsioni altrui per finalità mortificanti. Non a caso Il popolo è stato abbandonato a se

[23] F. M. Dostoevskij, *Note invernali su impressioni estive cit.*, pp. 71-73.
[24] In verità, il modello in Natura l'abbiamo ed è costituito dall'organismo umano, come osservato in altra parte del volume (cap. III).

stesso e le élite si sono preoccupate di ritagliare nella società, soltanto personali spazi di benessere, per lo più edonistici.

Il mondo interiore non dovrebbe essere ceduto, delegato a soggetti terzi, ma dovrebbe essere conquistato dal singolo come bagaglio normale della propria cultura, anche avvalendosi dell'immenso patrimonio di pensiero e di esempi elevati formatisi nel corso della storia umana.

Se vogliamo entrare nella nostra stanza interiore dei bottoni, dobbiamo accettare un cambiamento di prospettiva: studiare e sperimentare una cultura che insegni a costruire non solo nel mondo esteriore ma anche in quello interiore. La cultura non può prescindere dal campo interiore giacché è questo che alimenta la visione egocentrica, separata ed antagonista, ma che nutre, nel contempo, anche una visione superiore, fraterna ed empatica. Noi sappiamo individuare gli oggetti fuori di noi e anche certi comportamenti esteriori, ma non riusciamo a ben individuare le nostre energie (invidia, gelosia, bramosie, etc.) e ad agire su di esse. Talora non ne abbiamo la consapevolezza perché profondamente identificati con esse, talora le individuiamo e le teniamo nascoste in quanto non le vogliamo cambiare, talaltra le vogliamo cambiare ma non riusciamo a farlo, anche perché queste energie non si orientano con l'istruzione formale, scolastica e accademica, o con un generico desiderio di cambiamento laico o religioso. Il sapere formale non è idoneo a recare questa trasformazione; infatti non c'è mai riuscito e i luoghi di questo sapere, non a caso, oggi, non sono esempio di vita illuminata e disinteressata, come è notorio a tutti.

Si può essere, infatti, secondo le convenzioni sociali un valente conferenziere, scrittore, matematico, sportivo, oppure un filosofo di fama, un politico di successo, ma si può essere, nel contempo, mediocre e avido in quanto schiavo delle proprie debolezze egocentriche, fonti dell'altrui sofferenze. È illusoria una elevazione interiore senza il coinvolgimento del proprio modo di essere nella vita di tutti i giorni. Occorre incorporare, come ricorda Morin, le nostre idee nella nostra vita: «molti umanitari e rivoluzionari nelle idee vivono in maniera egocentrica e meschina. Molti emancipatori a parole sono incapaci di lasciare un po' di libertà a color che hanno vicino. Molti professori di filosofia dimenticano di insegnare a loro stessi un po' di saggezza».[25]

Come è possibile, in effetti, pensare di poter affrontare la questione della nostra doppiezza comportamentale se non vogliamo prendere coscienza del nostro mondo interiore dove si annidano le cause profonde dei nostri comportamenti? Per questo, a nostro avviso, abbiamo bisogno di una cultura solida che ci orienti a conoscere il mondo interiore-esteriore, per superare la barbarie interiore, per scoprire il nostro Sé superiore e vivere la vita quotidiana con la percezione e la coscienza dell'Unità della vita.

Vi è il bisogno di una nuova cultura, una cultura della realizzazione, cioè una

[25] E. Morin, *Etica cit.*, p. 138.

cultura che implichi di per sé la necessità della sua applicazione e sperimentazione e che aiuti a migliorare se stessi, a cambiare la coscienza nel vivere e nel fare le cose. Questa cultura può integrare al suo interno anche le nuove evidenze scientifiche le quali supportano questa possibilità di cambiamento. Occorre trovare, dunque, una strada formativa "ordinaria" che aiuti a compiere un percorso ragionevole di perfezionamento della coscienza e che aiuti a sperimentare sul proprio organismo il benessere cooperativo.

Ma vi è una cultura che possa indicarci concretamente come percepire e vivere nuovi valori cooperativi e cogliere ciò che unisce l'interesse individuale a quello collettivo, superando contrapposizioni illusorie? In altri termini, abbiamo una cultura "sperimentabile" che non si limiti alla conoscenza intellettuale dei valori, ma che contempli la realizzazione progressiva dei valori? Abbiamo una pedagogia, una scienza di fini e di mezzi che possa supportare questo balzo in avanti della umanità, il cambiamento verso la cooperazione, la fraternità e l'empatia? Una cultura "digeribile che i genitori possano testimoniare ai loro figli, i maestri agli alunni, gli amici agli amici, noi a noi stessi?

In verità noi, come molti, riteniamo che sia possibile estrarre dal vasto panorama del pensiero umano già presente, una via formatrice, una via pedagogica, un percorso apprendibile che miri alla espansione della sensibilità e della coscienza quale premessa fondamentale per avere nuove attitudini civiche. A questa problematica sono dedicate le pagine che seguono.

4. Il ruolo della coscienza ai fini del cambiamento comportamentale e civico

«Se gli stati empatici e fraterni sono da noi conoscibili tramite la nostra coscienza non può esservi un cambiamento comportamentale senza l'intermediazione della coscienza»

Il cambiamento auspicato potrebbe arrivare, se volgiamo lo sguardo al passato, tramite una nuova impostazione della vita collettiva da parte di una élite illuminata, oppure, tramite eventi drammatici a causa dei quali le società subiscono una forte spinta verso una maggiore unione interiore. All'interno dei possibili percorsi di cambiamento, vi è pure una via "intellettuale" la quale contempla la creazione di nuovi organismi internazionali, l'elaborazione di riforme istituzionali, la creazione di un diritto cosmopolita, etc. Questo percorso non coinvolge però la società ma soprattutto qualche studioso e qualche politico sensibile al tema. L'avvicinamento delle coscienze è, in verità, avvenuto anche grazie all'azione di grandi personaggi apparsi nella scena della storia. Ma il cambiamento potrebbe maturare anche tramite una presa di coscienza che si diffonde, a poco a poco, nel cuore della società in modo sempre più intenso, toccando gli individui e le "comunità informali" più sensibili.

In relazione a queste ultime possibilità di cambiamento emerge la necessità

di una strada pedagogica "ordinaria" che aiuti a cambiare la nostra coscienza individuale in una prospettiva empatica-fraterna. Il cuore di questo percorso formatore attenendo all'uomo nella sua autenticità e non alle sole abilità intellettuali non può che investire la "coscienza" dell'uomo in vista di suoi comportamenti spontanei ed evoluti.

Il fatto che occorra coinvolgere la coscienza ben si spiega anche scientificamente. Osserva lo scienziato Damasio: «anche attenendosi alla semplice definizione ordinaria del vocabolario (*la coscienza come consapevolezza che un organismo ha di se stesso e di ciò che lo circonda*) appare più che probabile che nell'evoluzione umana la coscienza abbia potuto aprire la via verso un nuovo ordine di creazioni, che altrimenti non sarebbe stato possibile: la coscienza morale, la religione, le organizzazioni sociali e politiche, le arti, le scienze e la tecnologia […]. La coscienza è la funzione biologica critica che ci permette di conoscere il dolore o la gioia, di conoscere la sofferenza o il piacere, di sentire imbarazzo o orgoglio, di essere addolorati per un amore perduto o per una vita perduta. Che lo si provi personalmente o lo si osservi, il pathos è un sottoprodotto della coscienza, come pure il desiderio. Non conosceremmo mai alcuno di questi stati personali senza la coscienza».[26]

Ci ricorda Boncinelli che «per poter essere comunicate, e spesso anche per poter essere perfezionate, le idee devono passare per la coscienza».[27] Quindi se gli stati empatici e fraterni sono da noi conoscibili tramite la nostra coscienza, non può esservi un cambiamento comportamentale civico, implicante nuovi pensieri e sentimenti, senza l'intermediazione della coscienza. Questa semplice osservazione ci aiuta a comprendere le ragioni della diffusione delle espressioni "coscienza empatica", "coscienza fraterna", "coscienza universale".

Non esiste una via coattiva per la società fraterna, ma una via spontanea e quella spontanea passa per la coscienza individuale che può diventare, con il tempo, coscienza sociale. D'altronde, gli effetti antisociali dei comportamenti egocentrici sono tangibili e impattano sulla vita collettiva.

In effetti, se le cause ostative alla fraternità, come abbiamo osservato (cap. IV), sono state e sono tuttora di ordine interiore, allora, è su questo fronte che occorre intervenire: ma ciascuno può intervenire direttamente solo sul proprio mondo interiore e indirettamente su quello altrui, mediante il proprio esempio e un'opera di sensibilizzazione. Il fatto che si tratti di un impegno interiore non impedisce che possa essere sostenuto, condiviso e promosso anche a livello pubblico. Peraltro, come ha ben rilevato Varela, la coscienza è un fatto pubblico. La nostra coscienza, ci ricorda Capra, non è solo un fatto biologico: «Il mondo interno della nostra coscienza riflessiva si è sviluppato durante il processo evo-

[26] A. Damasio, *Emozione e coscienza*, Adelphi, 2000, p.17.

[27] E. Boncinelli, *Mi ritorno in mente: il corpo, le emozioni, la coscienza*, Tea, 2012, p. 172. Rileva Boncinelli: «Quasi tutto posso osservare, almeno in linea di principio, e studiare […]. Perché possa dire di conoscerlo, tutto deve passare per la mia coscienza, perché quello è lo strumento con il quale "registro" tutti gli eventi, esterni e interni»: *ivi*, p.1.

lutivo insieme a quello del linguaggio e all'organizzazione delle relazioni sociali. Ciò significa che la coscienza umana è inestricabilmente legata al linguaggio e al nostro mondo sociale, delle relazioni interpersonali e della cultura. In altre parole, la nostra coscienza non è solo biologica, ma è anche un fenomeno sociale».[28]

Il cambiamento deve nascere nella coscienza e toccare il cuore delle nostre motivazioni similmente a quanto può accadere ai comportamenti dei cittadini nella sfera economica: «Se gli agenti economici non accolgono già nella loro struttura di preferenze quei valori che si vuole vengano affermati nella società non ci sarà molto da fare. Per l'etica delle virtù, infatti, l'esecutorietà delle norme dipende, in primo luogo, dalla costituzione morale delle persone; cioè dalla loro struttura motivazionale interna, prima ancora che da sistemi di *enforcement* esogeno, come possono essere gli schemi di incentivo o le norme di legge».[29] Il cambiamento una volta affiorato come esigenza nella coscienza, diventa intenzione e motivazione nel fare cose e poi comportamento concreto. I comportamenti umani, è bene ricordarlo, differiscono, soprattutto, a causa dei diversi valori percepiti nella coscienza.[30]

Anche Laszlo ricorda che il cambiamento «non dipende dalla tecnologia, poiché la tecnologia è solo uno strumento […] se vogliamo cambiare veramente il nostro comportamento, sia come economia sia come società e cultura: è necessario un cambiamento culturale. Dobbiamo dunque cambiare *la nostra coscienza*, perché quando cambia la nostra visione cambiano i valori ed i comportamenti. La visione preponderante oggi è quella della separazione uno dall'altro […] non più supportata dalla scienza […]. Questo deve cambiare, oggi è importante avere una visione più vasta che vede noi stessi come elementi di un processo più grande, di un processo co-evolutivo. Questo cambiamento è necessario e io penso sarà decisivo nei prossimi anni. Oggi è essenziale il ruolo dell'educazione e della scuola perché la società capisca l'importanza di questo cambiamento».[31]

Non abbiamo, dunque, alternative: la nostra coscienza deve ampliarsi al fine di integrare e accogliere i nuovi valori di empatia e cooperazione fraterna. Non vi è dubbio che in assenza di questo percorso, il divario tra ideali e la vita concretamente vissuta resterà enorme e in questo vuoto opereranno le cattive abitudini alle quali si correla il declino attuale.

5. Identificarsi con il proprio *Sé cooperatore* nell'interpretare la Vita

«Se valutiamo il "dare" dal punto di vista del sé egocentrico ci appare come una perdita irrimediabile; al contrario, dal punto di vista del Sé superiore, il "dare" potrebbe apparirci come arricchimento»

[28] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 342.
[29] S. Zamagni, *L'economia, come se la persona contasse cit.*
[30] Cfr. O. M. Aïvanhov, *Vita psichica, elementi e strutture*, 2004, Prosveta.
[31] E. Laszlo, *Intervento al Convegno: "La rete della Vita-verso una visione integrata della realtà" cit.*

Preso atto che occorre coinvolgere la coscienza nel percorso di cambiamento, è fondamentale, afferma Aïvanhov, introdurre nella nostra coscienza un mutato punto di vista e cioè iniziare a identificarsi non più con la natura egocentrica, ma con quella superiore, fraterna e cooperativa. Noi non siamo spettatori passivi tra queste due nature in quanto abbiamo un "Io" che può decidere la direzione.

Nella nostra mente, come spiegano gli scienziati, alberga un "Io" agente, una identità tendenzialmente stabile, malgrado il flusso continuo di esperienze vissute dalla nostra coscienza,[32] soprattutto, in una epoca quale la nostra, definita di identità liquida. Si è acutamente osservato, in termini critici, che «nel mondo postmoderno si assiste ad un pullulare di vissuti, a un flusso di esperienze frammentarie prive di quello che un tempo avremmo chiamato IO. Viene meno l'io […] come polo di identità che trascende le singole esperienze e le organizza spontaneamente in un tutto significativo. La funzione sintetica della coscienza non è più data ma diviene compito… da svolgere istante per istante rifuggendo da qualunque definizione solida del proprio Sé. Non viviamo per caso in una epoca di identità liquida?».[33]

Ma fortunatamente la nostra esperienza soggettiva comprova che la nostra identità non si riduce a «un insieme non continuo di componenti, qualcosa deve tenere insieme tutti questi pezzi, altrimenti non potremmo percepirci come persona unica; qualcosa ci tiene insieme dal punto di vista psicologico, integra tutte le informazioni che provengono dall'interno del corpo e dal mondo esterno, oltre che dalla nostra storia personale […]. È questo "qualcosa", che "tiene insieme", a costituire ciò che chiamiamo il Sé, l'identità, che è anche l'agente che pensa i nostri pensieri e compie le nostre azioni».[34]

La nostra esperienza comprova che la nostra identità, il nostro "Io" può tendere a identificarsi con la natura fraterna e cooperativa oppure con la natura egocentrica. L'identità che noi scegliamo, il punto di vista che noi accogliamo per guardare il mondo e interpretare i fatti della vita, riveste un ruolo fondamentale, come ha ben illustrato anche Zygmunt Bauman. Egli osserva che ciascuno di noi fa della ricerca della felicità la propria strategia di vita, a proprio modo.

Nel ricercare di soddisfare questo desiderio di felicità, osserva Bauman, mettiamo in moto, a seconda dei casi, un'energia finalizzata a dare (forza centrifuga) o a prendere (forza centripeta).

[32] «Il fatto che nessuno sia mai riuscito a individuare un luogo cerebrale o una funzione mentale che possano corrispondere a un Sé agente centrale, non vuole dire che questo non ci sia»: E. Boncinelli, *op. cit.*, p. 234. Quella che noi chiamiamo coscienza è «una collezione di atomi di presente. Ogni atomo di presente inizia, si mantiene per qualche istante e decade, per lasciare spazio mentale a un altro atomo di presente. Noi non abbiamo alcuna consapevolezza di tale frammentazione della nostra coscienza. Questa ci appare come un continuo, anzi come un continuo presente. Ciò è dovuto al fatto che una delle funzioni principali della nostra corteccia cerebrale è quella di fornirci una visione sempre "ragionevole", unitaria e continua dei contenuti della nostra vita mentale interiore»: *ivi*, p. 10.

[33] G. Stanghellini, *Coscienza*, in F. Barale, V. Gallese, S. Mistura, A. Zamperini, *Psiche. Dizionario Storico di Psicologia, Psichiatria, Psicoanalisi, Neuroscienze*, Einaudi, I vol., 2006, p. 275.

[34] M. Santerini, *Educazione morale e neuroscienze: la coscienza dell'empatia*, La scuola, 2011, p. 37.

Nel primo caso, questa energia si allontana da noi, dal nostro centro e può riassumersi nel concetto di "dare". Già Aïvanhov aveva osservato che «la qualità fondamentale della natura superiore è quella di donare […] tutte le virtù in realtà altro non sono che un'irradiazione, una proiezione dal centro verso la periferia, un bisogno di elargire, di sacrificare qualcosa di sé».[35]

Nel secondo caso, questa energia tende verso il nostro centro e può riassumersi nel concetto di "prendere»".[36]

Vi sono, dunque, persone che ricercano la felicità, soprattutto, nell'azione del "prendere', altre nell'azione del "dare". Questo chiarimento è fondamentale, ancorché appaia pacifico, in quanto mette in luce che il "dare" appare come una perdita irrimediabile se è valutato dal punto di vista del sé egocentrico. Al contrario, il dare diventa un arricchimento se è valutato dal punto di vista del Sé fraterno. Un esempio concreto può illustrare il ragionamento. Osserva Bauman che «prendersi cura del benessere di un altro, essere buono con un altro accresce la sensazione di benessere […]. In questo caso la contrapposizione tra egoismo e altruismo si scioglie e scompare. I due atteggiamenti sembrano inconciliabili solo se considerati dal punto di vista della forza centripeta ("prendere"). Solo in prospettiva della forza centripeta ci porremmo domande del tipo: perché dovrei essere buono con lui (o lei), che cosa ci guadagno, che cosa ha fatto per me, per cui mi debba prendere cura di lui (o di lei). E solo allora inizia il calcolo del guadagno, dei costi e benefici. Il punto di vista centripeto pone in dubbio la sensatezza e i benefici dello slancio centrifugo, lo sminuisce e lo ritiene controproducente».[37] Questo esempio rende evidente che le valutazioni che noi compiamo durante la nostra vita, comprese quelle sulla valenza dell'atto di "prendere" e dell'atto di "dare", dipendono dal Sé con il quale ci identifichiamo.

Tutti noi possiamo verificare l'esperienza in questione e trarne le dovute conclusioni sul piano della autovalutazione individuale, al fine di comprendere cosa accade dentro di noi, quando doniamo e prendiamo, e verificare se ci muoviamo nella nostra vita in una prospettiva esclusivamente "del prendere" (egocentrica) o del "dare disinteressato" (cooperativa). Fermo restando che alcune persone, beninteso, riescono a dare molto perché ricevono molto, quanto meno sul piano delle energie interiori. Giacché il dare genera anche un ricevere. L'esempio di Bauman, sopra riferito, comprova che le persone possono cambiare, come già sottolineava Aïvanhov, se cambiano il loro punto di vista, cioè se espandono la coscienza dal piccolo "sé», ovvero, dal sistema egocentrico focalizzato sul prendere, al grande "Sé" dentro il quale vi sono tutti gli "altri". Infatti, solo quest'ultimo punto di vista, cioè quello del "Sé" cooperatore, può apportare nella coscienza una costellazione di valori generatori di nuovi comportamenti sui

[35] O. M. Aïvanhov, *Natura umana e natura Divina cit.*; Idem, la conferenza, "*Prendere e dare*", in Opera omnia n. 11, Prosveta.
[36] Z. Bauman, *L'arte della vita*, Laterza, 2009, pp. 119-121.
[37] *Ibidem.*

quali ci soffermeremo in seguito (cfr. cap. VI).

Affinché la vita fraterna non resti una utopia occorre prendere, dunque, consapevolezza del fatto che abbiamo la possibilità di scegliere una delle due prospettive prima accennate. Il nostro "Io" deve, dunque, avviare questo cambiamento, anche se non è facile, in quanto la ingombrante cultura informativa generata dai mezzi di comunicazione ci stimola a identificare il nostro "Io" con la parte meno evoluta, consumistica e materialistica.[38] A parte la considerazione che una certa cultura cloroformizza e trasforma qualsiasi discorso sulla interiorità in dibattiti puramente intellettualistici, snaturando completamente il senso possibile della esperienza di vita e sottraendo occasioni di sviluppo alle persone potenzialmente interessate.

Per accogliere il punto di vista del Sé, cooperatore o fraterno, nella nostra coscienza dobbiamo, però, essere in grado di riconoscere l'ampia gamma di pensieri e sentimenti riconducibili a tale natura. Voler accogliere questa nuova prospettiva nel vivere e fare le cose vuole dire, necessariamente, saper selezionare i pensieri e i sentimenti afferenti alla natura altruistica. Questa capacità di selezione e di discernimento fa parte della "coscienza di Sé".

6. Perché ampliare la propria coscienza: dalla coscienza di se stessi alla coscienza fraterna

«Se in voi la coscienza collettiva è risvegliata, sentirete, nelle relazioni con gli altri, che i vostri pensieri, i vostri sentimenti, le vostre parole, i vostri atti… tutto ritorna a voi come un'eco»

Ai fini del cambiamento di prospettiva, ai fini della nostra scelta di identificarci con il Sé fraterno, è fondamentale avere dunque la coscienza di Sé, cioè la consapevolezza dei propri pensieri e sentimenti e della loro riconducibilità alla barbarie o al sublime che sono in noi. È questa la condizione di partenza per arrivare alla coscienza fraterna. Questa consapevolezza è essenziale in quanto ci consente di poter fare una cernita e di sviluppare una coscienza più ampia grazie alla quale possiamo riuscire gradualmente a incarnare il mondo dei pensieri elevati e dei sentimenti più evoluti nei nostri comportamenti concreti. Un eventuale

[38] Sarebbe interessante studiare a quale natura si rivolge soprattutto la comunicazione di massa: «La radio, la televisione, i giornali diffondono sempre più dei punti di vista che presentano come grandi progressi. Gli esseri umani, secondo loro, dovrebbero cercare di soddisfare i propri desideri e le proprie voglie senza ritegno, perché sembra che faccia molto male non seguire la voce della natura oppure opporsi ad essa. Evidentemente è gradevole sentirsi spinti così verso le cose facili. Eppure, gli esseri umani, se fossero lucidi e onesti, si renderebbero conto che la voce che talvolta sentono in loro dice cose del tutto diverse. Essa consiglia loro di essere più ragionevoli, più padroni di se stessi e qualche volta li rimprovera anche. Indubbiamente, quella voce si esprime di rado e con dolcezza, ma esiste, e nessuno può negarlo. Ebbene, certamente è anch'essa la voce della natura, ma la voce della natura superiore, mentre l'altra è la voce della natura inferiore. Queste due nature cercano di farsi sentire, poiché entrambe esistono nell'uomo, e sta a lui discernere le loro voci»: O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 14 maggio 2005, Prosveta.

percorso formativo dovrà, necessariamente, comportare l'aumento e l'irrobustimento della funzione unificante del proprio "Io" relativamente alle manifestazioni della nostra natura superiore, nonché la riduzione dei comportamenti inconsapevoli e dei comportamenti riconducibili palesemente al sé "egocentrico". Ma questa graduale revisione può avvenire, come vedremo, tramite una revisione contestuale del modo di vivere la vita quotidiana.[39]

A questo punto dobbiamo chiederci: se la coscienza di Sé è la condizione di partenza, come possiamo identificare l'obiettivo desiderato ovvero la coscienza fraterna? Come possiamo definire la coscienza fraterna nella sua essenza?

Ci appare completa, efficace e sperimentabile questa definizione fornita da Aïvanhov: «Certo, apparentemente ogni essere è isolato, separato dagli altri; ma la realtà è che una parte di noi stessi è legata alla collettività e vive in tutte le creature, in tutto il cosmo. Se in voi questa coscienza collettiva è risvegliata, sentirete, nelle relazioni con gli altri, che i vostri pensieri, i vostri sentimenti, le vostre parole, i vostri atti tutto ritorna a voi come un'eco, poiché il vostro essere, che si estende in tutto l'Universo, è divenuto un'entità collettiva. Ed è questa, veramente, la fratellanza».[40] Se accettiamo questa definizione, già anticipata nelle pagine introduttive, abbiamo, grosso modo, presente lo stato interiore verso cui tendere.

Il cittadino di una società cooperativa dovrebbe avere una sua peculiare sensibilità che lo induce naturalmente a non compiere determinati atti antisociali anche in assenza di divieti giuridici. Egli percepisce la rilevanza collettiva delle cose che vive e compie in quanto si sente parte di una immensa catena vivente che lega le creature, o, come si dice oggi col linguaggio scientifico, si sente parte della Rete della Vita.

Il "sentirsi parte" costituisce proprio una possibilità offertaci dalla nostra coscienza come spiega Damasio. Per questo scienziato, la coscienza si manifesta non solo come "sensazione" (cioè come esperienza mentale dell'emozione di ciò che accade grazie alle nostre percezioni allorché udiamo, vediamo, tocchiamo, etc.) ma anche come "sapere" di avere quella data sensazione. La coscienza è, dunque, un processo cognitivo all'interno del quale può esprimersi, ad esempio, il senso di appartenenza all'Universo. Per tali ragioni, l'espansione della coscienza è espansione della nostra sensibilità e della nostra intelligenza. Infatti, non a caso l'invito di Aïvanhov è quello di impegnarsi a transitare dalla coscienza di "se stessi" alla coscienza "universale" o "fraterna" grazie alla quale, come abbiamo evidenziato, si acquisisce la percezione di appartenere realmente all'Universo

[39] «Il livello psichico è influenzato non solo dal sistema nervoso centrale, ma anche dagli altri sistemi, che reagiscono a stimoli ambientali e a comportamenti individuali. La psiche può essere influenzata dall'alimentazione, dall'attività fisica […]. La psiche nelle sue dimensioni inconscia, emozionale e cosciente, è il frutto dell'evoluzione che si realizza tramite un contesto umano, che è sociale, culturale e storicamente determinato, che interagisce con contesti naturali più ampi […] e la psiche retroagisce sul cervello […]. Sia per Varela che per Le Doux la questione è chiara: la psiche retroagisce sul cervello»: F. Bottaccioli, *Individuo tra biologia e società cit.*

[40] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 27 ottobre 2006, Prosveta.

come a una grande Famiglia.[41]

Nella stessa direzione, Deunov affermava già nella prima metà del secolo scorso: «Oggi, l'uomo vive in condizioni che sono paragonabili a un inverno interiore. Il suo cuore è freddo, il suo intelletto è personale e limitato, è chiuso in se stesso. Un grande cambiamento in fondo all'intelletto umano deve avvenire. Una trasformazione radicale del pensiero dei genitori, bambini, insegnanti ed educatori, si rende necessaria. Non è sufficiente riconoscere i nostri errori e le nostre debolezze, dobbiamo lavorare per migliorare, ampliare ed elevare la nostra coscienza [...] è arrivata l'epoca in cui l'uomo si prepara con tutti i mezzi a trascendere lo stato di coscienza di sé al fine di avvicinarsi alla coscienza cosmica o coscienza divina [...] quando la vita della coscienza cosmica entrerà in noi, avremo una nuova filosofia e un nuovo modo di pensare, *ci sentiremo tutt'uno con il nostro prossimo*».[42]

Anche per Rifkin l'espansione della coscienza è indispensabile: «il sé si espande, accedendo a un livello più ampio e comprensivo di impegno compassionevole. Il processo dell'essere empatico estende il dominio della morale».[43]

Boff ha recentemente ribadito l'importanza di «ampliare il senso del sé […] il primo passo è provare ad allontanarsi da questo senso del sé così limitato. Il moderno pensiero occidentale ha circoscritto il "sé" a quello che risiede entro i limiti della carne: tutto ciò che è al di fuori è il mondo esterno. Sin da piccoli impariamo a reprimere quella che si potrebbe definire "empatia cosmica" […] attraverso un processo di progressivo torpore psichico ci isoliamo sempre più dalla comunità vivente, [dobbiamo] approfondire la nostra interiorità attraverso la partecipazione consapevole alla stessa creatività del cosmo».[44]

Anche Naess sostiene la necessità di ampliare la propria consapevolezza e di collocarla in un "Sé ecologico": «allargare il proprio senso di identificazione verso un senso più ampio del Sé. Tutti gli uomini hanno questa capacità insita nella propria natura, come altri hanno osservato comparando le diverse culture. Noi tutti abbiamo la capacità di metterci in relazione con un senso molto più vasto del sé, che trascende l'ego, estendendo il nostro senso di identificazione oltre il solito punto focale dell'ego e andando verso una sfera più ampia di interrelazioni. Non è difficile, per noi, identificarci con gli altri esseri viventi. Possiamo veramente praticare e coltivare questa capacità. Un modo è quello di agire estendendo la nostra cura e il nostro senso».[45] Naess osserva che il «volersi bene viene naturale se il sé viene ampliato […] come non occorre una morale per respirare

[41] *Ibidem*.
[42] P. Deunov, *Le livre de l'éveil cit.*, p. 14.
[43] J. Rifkin, *op. cit.*, p. 164.
[44] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, pp. 206-207. Secondo questi Autori, espandere la nostra percezione del sé aiuta a vincere l'impotenza interiorizzata che può assumere la forma della dipendenza e dell'avidità, della negazione e del torpore psichico.
[45] Citato da A. Drengson, *Ecophilosophy, Ecosophy and the Deep Ecology Movement: An Overview*, www.ecospherics.net.

così non occorre una esortazione morale per voler bene».[46]

Questo ampliamento della coscienza è presentato da K. Wilber come nuova esperienza del Sé "Eco-noetico" grazie al quale accogliamo in noi la prospettiva globale della Terra e del Cosmo e riusciamo ad agire in coerenza con essa.[47] L'universo deve essere vissuto come un grande Sé, sostiene Berry.[48]

Il passaggio dalla coscienza di se stessi (cioè dalla consapevolezza di sé, dei propri stati mentali, delle proprie sensazioni e azioni) alla consapevolezza del "Sé" integrato nel mondo, nella comunità vivente, ricade, effettivamente, nelle nostre potenzialità. Questo passaggio espansivo è fisiologico anche perché la coscienza, che non è statica, è suscettibile di variazioni come ben sanno coloro che vivono con una certa consapevolezza. Anche gli studiosi riconoscono ormai che la coscienza «ha una struttura dinamica e processuale».[49] L'espansione della coscienza verso il "noi", verso la collettività, verso la percezione di una famiglia allargata è, dunque, possibile, come hanno dimostrato grandi individualità e come è stato comprovato da coloro che si sono cimentati su questo percorso, constatandone i progressivi miglioramenti individuali. Ciò che conta è compiere la scelta di identificarsi con la parte superiore, cooperativa che è in noi, nella consapevolezza che si tratta di un percorso graduale e progressivo, implicante una adeguata dose di tolleranza verso di sé e gli altri. Il desiderio di cambiamento, l'avvio concreto del cambiamento e i risultati del cambiamento non rappresentano, infatti, momenti di un processo con effetti istantanei. Modellare la materia interiore è un impegno di una intera vita. Ma se si persevera in un nuovo stile di vita, la nostra coscienza inizia ad ampliarsi e allora, come afferma Aïvanhov, sentiamo sempre più cose, appaiono sempre più evidenti i legami tra gli esseri e ci avviciniamo ad una rappresentazione della vita diversa da quella che avevamo immaginato quando la nostra coscienza era posizionata sui nostri bisogni egocentrici.

La coscienza, a mano a mano che si espande, genera in noi nuove immagini mentali sulla base delle quali riprogettiamo, affiniamo e adattiamo continuamente la nostra esistenza. Questo appare essere un punto importante del quale occorre tenere conto: come osservano anche gli scienziati Capra e Luisi, «la nostra capacità di trattenere le immagini mentali e proiettarle nel futuro non solo ci permette di identificare degli obiettivi, degli scopi e di sviluppare delle strategie e dei progetti, ma anche di scegliere tra diverse alternative e quindi ci permette di formulare dei valori e delle norme di comportamento sociali».[50] E ciò ha un na-

[46] Citato da L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 211.
[47] Cfr. *ivi*, p. 502. Il pensiero di K. Wilber è tratto da *A Brief History of Everything*, 1996.
[48] *Ibidem.*
[49] M. Santerini, *op. cit.*, p. 39. La nozione di coscienza come processo è comparsa in ambito scientifico verso la fine del diciannovesimo secolo negli scritti di W. James per il quale la coscienza non era una cosa ma un flusso in perenne divenire; così F. Capra, *La scienza della vita cit.*, p. 75.
[50] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 393. Damasio ha ben evidenziato che la coscienza è quel dispositivo che permette di progettare le azioni: «Per sopravvivere, occorre trovare e incorporare

turale impatto sulla cultura e sulla società, posto che il significato antropologico della parola "cultura" è proprio quello di «sistema integrato di valori, credenze e regole di condotta acquisiti socialmente che delimitano lo spettro dei comportamenti socialmente accettati in ogni data società».[51] Evidenti appaiono allora i nessi tra coscienza, cultura, comportamento e vita sociale.

Riepilogando il ragionamento precedente, possiamo osservare che se la fraternità è, innanzitutto, uno stato di coscienza, in via preliminare, dobbiamo intervenire proprio sulla nostra coscienza, accogliendo in essa il punto di vista della natura cooperativa.

Ma come è possibile concretamente intervenire sulla coscienza? La coscienza non è toccata, infatti, in modo apprezzabile dalle adesioni meramente intellettuali (di qualsivoglia matrice, politica, religiosa, o accademica) o emotive in quanto queste, essendo superficiali, non esprimono la nostra vera vita vissuta di cui la coscienza ci dà, invece, senza artifizi, contezza oggettiva. D'altronde, anche i tormenti e le angosce che talora possiamo avvertire tramite la coscienza non nascono direttamente dalla coscienza stessa in quanto essa funge da schermo, da specchio del nostro modo di vivere. In ragione di ciò, se vogliamo cambiare stato di coscienza dobbiamo cambiare il film che viene proiettato sul nostro schermo, cioè la nostra vita vissuta.[52] Possiamo, dunque, agire sulla coscienza per il tramite dell'insieme dei sentimenti e dei pensieri che noi nutriamo effettivamente nei comportamenti quotidiani.

7. Come ampliare la coscienza: la rilevanza cognitiva del modo di vivere, del modo di pensare, di sentire, di nutrirsi, di amare...

«A fini cognitivi, rileva la vita di tutto il nostro organismo»

Una volta riconosciuta la necessità di ampliare, di espandere la coscienza per accogliere il punto di vista del Sé cooperatore, dobbiamo esaminare i fattori che possono migliorare concretamente la coscienza e condurci al risultato auspicato. Cosa vuole dire concretamente "prendere coscienza"?

Afferma Aïvanhov che «la coscienza si manifesta a livello cerebrale ma è il

fonti di energia e impedire ogni genere di situazione che minacci l'integrità dei tessuti viventi. Senza agire, organismi come i nostri certo non sopravvivrebbero, poiché non troverebbero le fonti di energia necessarie per rinnovare la propria struttura e mantenersi in vita […]. Ma di per sé le azioni, senza la guida delle immagini, non ci porterebbero lontano […]. Le immagini ci consentono di scegliere tra diversi repertori di schemi d'azione già disponibili e di ottimizzare l'esecuzione dell'azione scelta […]. La coscienza genera la conoscenza del fatto che esistono immagini all'interno dell'individuo che le forma, colloca le immagini nella prospettiva dell'organismo rinviandole a una sua rappresentazione integrata e in tal modo permette la manipolazione delle immagini a vantaggio dell'organismo»: *Emozioni e coscienza cit.*, p. 39.

[51] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 393.

[52] O. M. Aïvanhov, *La vita psichica cit.*

risultato del funzionamento di tutte le cellule del corpo».[53] La coscienza può essere paragonata ad «uno schermo cinematografico su cui di volta in volta delle comparse vengono a esprimere qualcosa della parte della natura inferiore, oscura ed egoista oppure della natura superiore, luminosa, vasta e disinteressata. Se l'uomo è lucido, può vedere a volte che, con il suo pensiero, la sua volontà e i suoi desideri, smuove acque melmose. Se invece tocca il Cielo, vede apparire cose splendide e si istruisce. In tal modo "prende coscienza", come si suol dire, della realtà delle cose, si rende conto che esistono delle leggi e decide di diventare sempre più saggio, prudente e ragionevole».[54] Anche Damasio impiega la metafora cinematografica quando afferma che «la neurobiologia della coscienza affronta quanto meno due problemi: come si genera il "film nel cervello" e come il cervello genera il senso che il film appartenga a chi lo osserva».[55]

Che la coscienza non sia legata, esclusivamente, al cervello è un dato, ormai, acquisito dalla ricerca scientifica. L'esperienza cosciente non è localizzata in una regione specifica del cervello.[56] La coscienza ha scritto recentemente il neuroscienziato Gandolfini, va letta come un atto che scaturisce dalla relazione fra più componenti quali i geni, reti neurali, ambiente di vita, esperienze, biografia del soggetto, «non è il cervello a dirci che cosa è la coscienza, ma è la coscienza a dirci che cosa è il cervello, il cervello è organo necessario ma non sufficiente per spiegare la coscienza […] un rigido meccanicismo che sostenga apoditticamente che la coscienza è il "prodotto" del cervello induce all'errore di confondere il mezzo con la causa vera».[57]

Ai nostri fini appare fondamentale evidenziare che la ricerca scientifica negli ultimi anni ha avuto il merito di recuperare il ruolo del corpo fisico, dei sentimenti e dell'azione nei processi cognitivi di cui la coscienza ne è espressione. La vita di tutto il nostro organismo rileva in effetti ai fini cognitivi. Il corpo e l'ambiente fisico e sociale sono dunque rilevanti quanto le strutture neurali.[58] Tutto ciò non può non avere riflessi anche in campo educativo[59] in quanto comprova

[53] *Ivi*, p. 150.
[54] *Ibidem*.
[55] A. Damasio, *Emozione e coscienza cit*., pp. 24-25.
[56] F. Capra, *La scienza della Vita cit*., p. 88.
[57] M. Gandolfini, *I Volti della coscienza*, Cantagalli Edizioni, 2013.
[58] M. di Francesco, G. Piredda, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?*, Mondadori università, Milano, 2012.
[59] Il modello di mente «che per anni ha dominato nel campo psicologico e neuroscientifico è stato il "modello cognitivo". Secondo tale modello la nostra mente è organizzata in moduli, gerarchicamente in relazione tra di loro, ognuno adibito a svolgere un particolare tipo di compito. Una specie di complesso computer che deve elaborare l'informazione sensoriale (che) permette ad un individuo di creare una rappresentazione astratta del mondo esterno […]. Tuttavia da alcuni decenni, sta emergendo una nuova visione della mente in cui le distinzioni nette tra processi percettivi e motori non sono da considerarsi più valide. Inoltre, viene capovolta la prospettiva teorica cognitiva in cui il movimento non è coinvolto nei processi di decodifica della percezione, ma è confinato a funzioni esclusivamente di tipo esecutivo. Numerose ricerche dimostrano infatti che aree della corteccia cerebrale che sono coinvolte nel controllo motorio della mano, ad

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 156 27/05/2019 09:39:09

scientificamente la rilevanza cognitiva della vita vissuta nel quotidiano a cui alcuni Insegnamenti filosofici e pedagogici hanno dato grande importanza (ad esempio, si pensi alla pedagogia di O. M. Aïvanhov).

Secondo la teoria della conoscenza di Maturana e Varela, cd. Scuola di Santiago,[60] «la mente non è nella testa, la mente non può essere separata dall'organismo inteso nella sua totalità.[61] Siamo portati a pensare che la mente sia nel cervello, nella testa, ma il fatto è che l'ambiente comprende anche il resto dell'organismo; implica che il cervello sia intimamente collegato a tutta la muscolatura, all'apparato scheletrico, all'intestino, al sistema immunitario, agli equilibri ormonali e così via. Questo rende il tutto un'unità estremamente salda. In altre parole, l'organismo, in quanto reticolo di elementi completamente co-determinantisi, fa sì che le nostre menti siano, letteralmente, inseparabili non solo dall'ambiente esterno, ma anche da quello che Claude Bernard già chiamava il *milieu interieur*,

esempio per afferrare, sono anche attivate dalla sola percezione dell'oggetto o, come nel caso dei neuroni specchio, durante l'osservazione di un altro individuo che compie una simile azione»: P. F. Ferrari, S. Rozzi, *Neuroni specchio, azione e relazione*, Rivista di Feniatria, n.1/2012, p.15. «Il corpo viene considerato nella maggior parte delle culture come un'entità inferiore a quella mentale. In realtà il pensiero cosciente è strettamente correlato con l'attività di aree della corteccia responsabili di movimenti reali o "immaginati": in altre parole, la stessa area del cervello entra in funzione quando immagino un movimento e quando questo viene pianificato. Parlare, cioè articolare una sequenza di sillabe, rassomiglia, in termini di eventi muscolari sequenziali, a scheggiare una selce o a scagliare una lancia. In modo analogo, esperienze cinestetiche come in alto e in basso, destra e sinistra, dentro e fuori, hanno man mano fornito la base fisica e concreta per lo sviluppo di simboli e metafore utilizzate nel linguaggio. Esiste insomma uno stretto intreccio tra motricità e pensiero, sia dal punto di vista della storia naturale dell'uomo, sia dal punto di vista ontogenetico, sia dal punto di vista del modo in cui la nostra mente funziona oggi: ad esempio, concentrarsi su un problema, vale a dire pensare, implica un aumento della tensione muscolare del collo come d'altronde rilassare i muscoli facciali o atteggiare il volto a un sorriso può modificare le nostre sensazioni ed emozioni»: A. Oliverio Ferraris e A. Oliverio, *Corpo, cervello e linguaggio*, relazione al X Congresso nazionale Giscel, Università di Roma "La Sapienza", Marzo 2000.

[60] La teoria è detta di Santiago in quanto Maturana e Varela erano professori dell'Università di Santiago in Cile: «il progresso decisivo della visione sistemica della vita è stato quello di abbandonare la concezione cartesiana della mente come "cosa", e di rendersi conto che la mente e la coscienza invece sono processi. Nel campo della biologia, questa nuova concezione della mente è stata sviluppata negli anni Sessanta da Gregory Bateson, che ha introdotto l'espressione "processi mentali", e da Humberto Maturana che si è concentrato sulla cognizione, il processo della conoscenza. Nel corso degli anni settanta, Maturana e Francisco Varela hanno poi ampliato le prime intuizioni dello stesso Maturana fino a sviluppare una teoria completa, che è oggi indicata come la teoria di Santiago della cognizione. Durante gli ultimi 30 anni, lo studio della mente condotto secondo questa prospettiva sistemica è fiorito in un ricco ambito interdisciplinare, quello della scienza cognitiva, che trascende gli orizzonti tradizionali della biologia, della psicologia, e dell'epistemologia»: F. Capra e Luisi, *op. cit.*, pp. 319- 320.

[61] Osserva Damasio che «per i non addetti ai lavori, coscienza e mente sono pressoché indistinguibili […] ma la coscienza è la parte della mente legata al senso di sé e del conoscere […]. La coscienza è un ingrediente indispensabile della mente umana creativa, ma non è tutta la mente umana»: A. Damasio, *Emozione e coscienza cit.*, pp. 42-43. Chiamiamo "mente", scrive Boncinelli, «tutto quanto accade nella nostra testa, ma anche quel che di ciò percepiamo. I due processi non necessariamente coincidono: c'è il momento dell'accadere e quello del percepire»: *La vita della nostra mente*, Laterza, 2011, p. VII.

il fatto che noi non abbiamo solo un cervello ma un intero corpo».[62] Peraltro, la stessa empatia ne è una prova, posto che grazie ad essa «noi entriamo involontariamente nei corpi di coloro che ci circondano, così che i loro movimenti e le loro emozioni si riverberano dentro di noi come fossero i nostri».[63] Anche la scienziata Candace Pert osserva che la mente non è localizzata nel cervello bensì in tutto il corpo in quanto ogni singola cellula è dotata degli stessi recettori neurali delle cellule cerebrali.[64]

Pensiamo alle *teorie della mente estesa*, secondo le quali «i contenuti della coscienza emergono non all'interno dei circuiti neuronali […]. Secondo questa visione, i processi di elaborazione delle conoscenze non sarebbero separati dalla realtà ma comprensivi della storia e delle esperienze che viviamo nel mondo. Il mentale si estende ovunque. Senza interruzioni, ciò che penso avviene anche all'esterno attraverso supporti a cui accedo automaticamente».[65] Mente estesa «non significa che la mente si estende nel mondo alla ricerca di cose e di eventi, ma che una parte dei meccanismi della mente lavora non dentro, ma fuori "dal cranio e dalla pelle"».[66]

Pensiamo alle teorie della mente incorporata secondo le quali non solo la separazione tra mente e cervello, ma probabilmente anche la separazione tra mente e corpo è fittizia. La mente è incorporata, nel senso più pieno del termine, non solo intrisa nel cervello.[67] Quando gli scienziati affermano che la mente è incarnata, osserva Capra, «essi si spingono ben oltre il semplice rilievo che, per poter pensare, abbiamo bisogno di un cervello. Recenti studi nel campo della linguistica cognitiva indicano con forza che la ragione umana non trascende il corpo – come ha sostenuto gran parte della tradizione filosofica occidentale – bensì è strutturalmente regolata dalla nostra natura fisica e dalla nostra esperienza corporea. Ed è proprio in questo senso che possiamo dire che la mente umana è essenzialmente incarnata. La struttura stessa della ragione sorge dal nostro corpo e dal nostro cervello».[68] Tutto ciò che pensiamo, diciamo e facciamo dipende dall'attività della nostra mente incarnata.[69]

Damasio dimostra efficacemente che «la rappresentazione del mondo esterno al nostro corpo, può entrare nel cervello solo attraverso il corpo stesso […] è sicuramente vero che la mente apprende le informazioni sul mondo esterno attraverso il cervello ma è ugualmente vero che il cervello può essere informa-

[62] F. Varela, *Quattro pilastri per il futuro della scienza cognitiva cit.*
[63] F. De Waal, *op. cit.*, p. 85.
[64] C. Pert, *Molecole di emozioni*, Corbaccio Editore, 2000.
[65] M. Santerini, *op. cit.*, p.24.
[66] A. Benini, *Il cervello creatore*, Il Sole 24 Ore, 19 maggio 2013.
[67] A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, 1994, p. 308.
[68] F. Capra, *La scienza della Vita cit.*, p. 109. Osserva Capra che «le prove del fatto che la mente sia incarnata, e le profonde implicazioni filosofiche che scaturiscono da questa intuizione, vengono presentate in modo lucido e chiaro da due studiosi di primo piano nel campo della linguistica cognitiva, Lakoff e Johnson»: *ibidem.*
[69] *Ivi*, p. 110.

to solo attraverso il corpo».[70] La mente dipende, dunque, dalle interazioni corpo-cervello in quanto i circuiti neurali "rappresentano" l'organismo mentre è in interazione con l'ambiente.[71]

Dagli studi recenti neurologici emerge sempre più «l'importanza del corpo e del movimento che invece di essere qualcosa di materiale è alla base anche dei processi di astrazione […] l'azione fa evolvere il pensiero e contribuisce ad arricchire i processi emozionali».[72] Dallo studio di una classe di neuroni è emerso che le azioni ma anche la stessa osservazione «sono delle vere e proprie estensioni della capacità di comprendere».[73]

Nondimeno, il sentimento ha un ruolo di primo piano nella cognizione e quindi nella coscienza: si è detto che «le persone scoprono i valori attraverso un processo di tipo ermeneutico che non è solo di tipo intellettuale»[74] e che anche le emozioni sono una forma di conoscenza vera e propria (cfr. par. 10). Osserva Santerini «tutta l'attività cognitiva è tessuta di emozioni. Non esiste dicotomia tra queste due sfere, in quanto le emozioni non sono un fattore di disturbo del pensiero che invece di esse si alimenta. Le emozioni sono una via per conoscere, complementare alla razionalità, una strategia per comprendere (Nussbaum) e nella comprensione si realizza un autentico atto morale. Le emozioni più alte sono quelle che alimentano l'immaginazione e l'immaginazione è un mezzo con cui patiamo con l'altro, sentiamo con l'altro provando le sue stesse angosce ed emozioni fino ad arrivare alla compassione che suscita la condivisione in una forma d'identificazione che va oltre la mera simpatia».[75]

Peraltro, appare arbitraria, sostiene Boncinelli, la distinzione «netta fra una sfera emotiva e un'attività razionalizzante e computativa: non esiste evento interiore di un tipo che non coinvolga elementi dell'altro tipo. Tutto quello che si può dire è che esistono momenti particolari della nostra vita nei quali un aspetto sembra prevalere sull'altro […] il grosso delle attività di ragionamento e di calcolo avvengono nel cervello vero e proprio, mentre molte sensazioni emotive si appoggiano anche ad altri componenti del sistema nervoso, e non solo. Ci sono infatti ghiandole nel nostro corpo e strutture a mezza via fra la ghiandola e il componente del sistema nervoso centrale che contribuiscono potentemente a generare e a elaborare l'affettività in generale e specifici stati

[70] A. Damasio, *Il sé viene alla mente cit.*, p. 122. «Corpo e cervello sono indissolubilmente integrati. D'altronde, è noto fin da tempi remoti come il cervello e l'intestino siano collegati. Noi "sentiamo" con la pancia, tanto che utilizziamo svariate metafore per spiegare il legame tra le viscere (da cui il termine "viscerale" per indicare qualcosa che viene dal profondo) e la mente. L'intestino viene così definito "il secondo cervello". Le immagini formate dall'organismo vengono manipolate dai pensiero e influenzano il comportamento»: M. Santerini, *op. cit.*, p. 21.

[71] A. Damasio, *L'errore di Cartesio cit.*, p. 308.

[72] M. Santerini, *op. cit.*, p.136.

[73] C. Sinigaglia, relazione al convegno su *Psicologia del senso comune, cuore, empatia e neuroni a specchio*, Firenze 11 giugno 2008.

[74] M. Santerini, *op. cit.*, p. 38.

[75] Idem, *L'educazione letteraria e giuridica per una cittadinanza mondiale*, Quaderni Focsiv 2008, p. 103 e segg.

emotivi in particolare».[76] La vita di tutto il nostro organismo rileva, dunque, ai fini cognitivi.

8. La moralità del modo di vivere influenza il processo cognitivo. Mediante l'azione, completiamo il processo di comprensione

«Le capacità intellettuali dell'essere umano non sono unicamente il risultato dei suoi studi o delle sue riflessioni, ma sono anche la conseguenza dello stato buono o cattivo del suo organismo»

Se il processo della comprensione è, dunque, condizionato dalla vita concretamente vissuta, l'intelligenza non può essere una prerogativa del solo cervello, come afferma anche Chopra: l'intelligenza non sta solo nella testa in quanto essa si esprime a livello subcellulare, cellulare o dei tessuti e a quello del sistema nervoso centrale.[77]

Se così è, dobbiamo ritenere, come già rilevava Aïvanhov, che «le capacità intellettuali dell'essere umano non sono unicamente il risultato dei suoi studi o delle sue riflessioni, ma sono anche la conseguenza dello stato buono o cattivo di tutte le cellule del suo organismo fisico. Egli deve dunque mostrarsi vigile facendo attenzione alla qualità del suo nutrimento fisico, ma anche psichico (le sue sensazioni, i suoi sentimenti, i suoi desideri e i suoi pensieri)».[78] Ed ecco perché la presa di coscienza del cambiamento può sì avviarsi da uno stimolo sentimentale o intellettuale, ma poi ha bisogno, per perfezionarsi e radicarsi, del contributo di tutto il nostro essere, di tutta la nostra autenticità, di tutto il nostro modo di vivere.

Dobbiamo, quindi, concordare con quei pensatori per i quali non è possibile conoscere effettivamente una qualità, limitandosi alla lettura di un libro o all'ascolto di conferenze. Tutto ciò non porta alla reale comprensione di una qualità. La verità non la si conosce, se non vivendola, applicandola. Soltanto quando si vivono le cose si può dire che le conosciamo.[79] Il vero comprendere presuppone l'applicazione, l'incarnazione: «ogni verità con la quale entriamo in contatto va

[76] E. Boncinelli, *op. cit.*, p. 6.

[77] Osserva Chopra: «Fino a quando non si è riscontrata la sua presenza nel sistema immunitario prima e in quello digestivo poi, si riteneva che l'intelligenza fosse prerogativa del solo cervello […]. Dieci anni fa, chi avesse affermato che l'intestino è intelligente sarebbe stato accusato di follia pura; si sapeva che il rivestimento del tratto digestivo possiede migliaia di terminazioni nervose, considerate all'epoca semplici avamposti del sistema nervoso utili a controllare l'attività legata all'estrazione degli elementi nutritivi dai cibi ingeriti. Ora sappiamo che le cellule nervose sparse sulle pareti intestinali sono in perfetta sintonia tra loro e formano una rete capace di reagire agli eventi esterni, a un rimprovero sul lavoro, a un pericolo, alla morte di un famigliare. Le reazioni dello stomaco sono affidabili quanto i pensieri formulati dal cervello, e altrettanto complesse. Anche il nostro colon, il fegato e lo stomaco pensano, senza ricorrere però al linguaggio verbale. Grazie a una rivoluzione medica di incredibile entità, gli scienziati si sono avventurati in una dimensione di cui nessuno sospettava l'esistenza»: D. Chopra, *La dimensione interiore*, Sperling & Kupfer, 2007, p.3 e segg. Idem, *La mia via al benessere*, Sperling, 1997, p.102.

[78] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani,* 18 aprile 2013, Prosveta.

[79] Idem, *Conférence 31 août 1955*, Prosveta.

fatta scendere in noi fino a impregnarne tutto il nostro essere psichico e anche il nostro essere fisico. La comprensione, quella vera, avviene dunque non solo attraverso le cellule del cervello, ma anche attraverso le cellule del cuore, dello stomaco, dei polmoni, del fegato e di tutti gli altri nostri organi. Se le cellule di tutti gli altri organi non vengono mobilitate anch'esse in questo lavoro, ne consegue che pure le capacità del cervello diminuiscono. Per far sì che la nostra comprensione sia completa, tutte le cellule del corpo devono partecipare».[80]

Coerente con queste affermazioni è la teoria della conoscenza di Santiago sopra accennata, quando pone in luce che la stessa cognizione «non si identifica col semplice rappresentare un mondo che esiste indipendentemente dal soggetto; essa, piuttosto, potrebbe essere definita come un continuo processo in cui, attraverso la vita, viene fatto emergere un mondo […] apprendimento e sviluppo non sono altro che le due facce della stessa moneta».[81]

Secondo questa teoria della conoscenza, "vivendo e agendo" noi conosciamo in quanto la cognizione si produce attraverso l'atto di fare qualcosa attivamente;[82] ciò comporta «che esiste una profonda co-implicazione, una co-determinazione tra quello che sembra essere fuori e quello che sembra essere dentro. In altri termini, il mondo là fuori e quello che io faccio per individuare me stesso in quel mondo non possono essere separati. Il processo stesso li rende del tutto interdipendenti».[83] Ogni esperienza cognitiva, afferma Capra, «si basa su uno specifico assembramento di cellule, in cui molte attività neurali diverse, associate (percezione sensoriale, memoria, movimento del corpo, etc.) si unificano in un insieme transitorio ma coerente di neuroni oscillanti».[84] Conoscere equivale a vivere e vivere equivale a conoscere. In altre parole, per gli scienziati citati, «la cognizione coincide con il processo stesso della vita».[85] Si tratta di «una radicale estensione del concetto di cognizione e, implicitamente, del concetto di mente. In questa nuova visione, la cognizione riguarda l'intero processo della vita, includendo percezioni, emozioni e comportamento».[86]

Alla visione del corpo umano come una macchina e della mente come un'entità separata se ne va sostituendo, osserva Capra, un'altra in base alla quale «non solo il cervello ma tutto il sistema immunitario, i tessuti corporei e ogni singola cellula costituiscono un sistema vivente e cognitivo».[87]

---

[80] Idem, *Pensieri Quotidiani*, 11 maggio 2014, Prosveta.
[81] F. Capra, *Scienza della Vita cit.*, p.73.
[82] Sul ruolo dell'azione umana nel determinare il processo di "significazione del mondo" in relazione ai neuroni a specchio cfr. V. Gallese, *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neurofenomenologica*, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. La scienza della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Mondadori, Milano. 2006.
[83] F. J. Varela, *Quattro pilastri per il futuro della scienza cognitiva cit.*
[84] F. Capra, *Scienza della Vita cit.*, p. 90.
[85] *Ivi*, p. 70.
[86] *Ibidem.*
[87] F .Capra, *Introduzione cit.*, p. 3.

Già in una conferenza del 1951, Aïvanhov chiariva che la vita determina la comprensione nel senso che si comprende a seconda del modo di vivere: pertanto, bisogna vivere in modo corretto per poter comprendere veramente. Ma tutto ciò, precisava, non può essere accettato da tutti i pensatori che tendono a separare la conoscenza, il sapere dalla vita vissuta.[88] Il lato morale cioè la qualità della vita vissuta riflette e agisce, dunque, sulla intelligenza e la coscienza. Questa affermazione veramente straordinaria circa la correlazione tra vita vissuta e processo cognitivo dovrebbe essere posta alla base del nostro sistema educativo e formativo.

Certamente, partire da una corretta comprensione intellettuale è fondamentale. La comprensione intellettuale riveste un peso preponderante in tutto il processo in quanto non si può applicare ciò che non si comprende. Ma questa comprensione per essere piena, deve toccare anche il nostro sentimento per arrivare, infine, a modificare la nostra realtà comportamentale. Tra la comprensione (inizio) e l'applicazione (fine), vi è il sentimento (intermediario) senza il quale ciò che pensiamo non diventa azione.[89] Una volta completato questo processo tramite l'azione, la comprensione si ritrova arricchita a sua volta di nuovi contenuti.[90] Che l'applicazione integri la comprensione è verificabile immediatamente da tutti noi, se pensiamo ai casi nei quali il fare determinate cose ha fatto scattare in noi la comprensione di qualcosa che all'inizio ci sfuggiva intellettualmente. La comprensione meramente cerebrale è, dunque, parziale.

9. L'applicazione e la sperimentazione, elementi indefettibili della cultura

«Esigere che gli studenti si limitino a osservare con distacco il mondo come fosse un oggetto privo di vita, nega l'aspetto relazionale della realtà, inibisce la partecipazione. Agli studenti, in pratica, si chiede di diventare alieni nel mondo»

Affermare che tutto l'organismo partecipa alla conoscenza, vuole dire riconoscere, come prima evidenziato, che anche dalla stessa applicazione concreta (cioè dall'organismo in azione) si attivano nuovi processi cognitivi che ci fanno conoscere altri aspetti fondamentali di quel valore a un punto tale che esso comincia ad appartenerci. Quando ciò accade siamo persone autenticamente aderenti a quel dato valore. Precisa Aïvanhov: «per soddisfare l'intelletto, l'uomo ha bisogno di pensare; per soddisfare il suo cuore, ha bisogno di provare dei sentimenti; per soddisfare la sua volontà, ha bisogno di agire; ed è proprio nell'azione che egli vive le più grandi gioie […]. Un'azione presuppone, infatti, la concentrazione di tutte le energie, la partecipazione di tutte le cellule del nostro essere in vista di un gesto che ne è il compimento. Per questo ogni atto di bontà, di saggezza e

[88] O. M. Aïvanhov, Conférence *Les trois piliers*, 13 giugno 1951, Prosveta.
[89] Idem*, Vita psichica cit.*
[90] Idem, Conférence *Le retour au centre*, 20 août 1957, Prosveta. Cfr. sul processo realizzativo nella prospettiva di Aïvanhov, cfr. Bruno E. G. Fuoco*, La Via Luminosa* ci*t.*, p.43 e segg.

di amore disinteressato, eseguito in piena coscienza, ci porta la pienezza».[91]

Non a caso Varela e Maturana che avevano approfondito lo studio delle radici biologiche del comprendere, invitavano i loro lettori a vivere direttamente le teorie presentate al fine di sviluppare una comprensione diversa, più profonda delle stesse.

Peraltro, l'applicazione e la sperimentazione erano già ritenute qualità fondamentali per una autentica comprensione anche da parte di Peter Deunov il quale affermava in relazione al suo Insegnamento: *«par l'étude et l'expérience, l'élève est ainsi amené à comprendre la possibilité et les moyens de s'améliorer, de se renouveler. L'Enseignement est à la fois instructif et expérimental»*.[92]

Anche nella concezione sistemica della vita si ritiene che se si vuole, ad esempio, insegnare il valore della sostenibilità, non è possibile prescindere dalle dimensioni esperienziali ed emozionali: «Gli studenti devono fare *esperienza* nell'ambiente naturale, nel giardino della scuola, in una fattoria o nel letto di un fiume, e quello che sperimentano mentre si alfabetizzano in ecologia è la comunità. Altrimenti al termine della scuola, potrebbero diventare ecologisti di ottimo livello ma potrebbero essere assai poco interessati alla natura, alla Terra. Insegnare la sostenibilità vuol dire creare esperienze che comportano relazioni emozionali con la natura».[93]

Anche secondo Rifkin, esigere che gli studenti si limitino a osservare con distacco il mondo come fosse un oggetto privo di vita «è in contrasto con quasi tutto ciò che sappiamo della nostra natura e di quella del mondo: nega l'aspetto relazionale della realtà, inibisce la partecipazione e non lascia alcuno spazio all'immaginazione empatica. Agli studenti, in pratica, si chiede di diventare alieni nel mondo».[94] Già Goethe, rileva Rifkin, sosteneva che «il miglior approccio alla natura è quello di chi vi partecipa, più che quello dell'osservatore distaccato. Per esempio, nello studiare la morfologia di una pianta, il botanico deve entrare nella vita della pianta stessa. Goethe chiamava questo approccio alla scienza «un empirismo delicato che si identifica nel modo più intimo con l'oggetto e così diventa vera e propria teoria». Goethe era convinto che la «capacità di pensiero è attiva se è unita all'oggetto» e che il «pensiero non si separa dall'oggetto». Affermava che le vere intuizioni venivano non dall'osservazione distaccata, ma da una profonda partecipazione ai fenomeni indagati».[95] Questo approccio è stato ripreso, tra gli altri, anche da Maslow secondo il quale non bisogna contrapporre l'astrazione all'esperienza, ma occorre tener conto di entrambe.[96]

Ma va anche sottolineato, per essere pragmatici, che al fine di sperimentare le

[91] Idem, Conférence *"Les trois piliers" cit.*
[92] P. Deunov, *Le livre de la Fraternité cit.*, p. 48.
[93] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 456.
[94] J. Rifkin, *op. cit.*, p. 563.
[95] *Ibidem.*
[96] *Ibidem.*

istanze della nostra natura superiore nella vita quotidiana, dobbiamo correggere i nostri problemi di vista, cioè ridare al cuore il ruolo naturale che gli compete al fine di riequilibrare, innanzitutto, i processi cognitivi e poi quelli comportamentali.

10. Gli apporti dell'intelligenza del cuore ai processi cognitivi e comportamentali

«Se diciamo che una persona è "sensibile" … intendiamo che è più di altri capace di discriminazione e, quindi, di verità nell'esercizio del sentire»

Abbiamo accennato precedentemente (*supra*, par. 7) al fatto che le funzioni razionali non sono completamente separate o separabili da quelle emotive: «i sentimenti e le emozioni non sono degli intrusi nelle mura della ragione».[97] A ben vedere non c'è attività razionale che non contenga una qualche componente affettiva e non c'è componente affettiva che non contenga qualche elemento conoscitivo e perfino logico.[98] In altri termini non si può congetturare su una purezza della ragione posto che ciò «nei termini della ricerca neurofisiologica coinciderebbe con una rigida separazione fra le basi cerebrali delle funzioni cognitive e quelle delle funzioni emotive».[99]

Ma a noi preme sottolineare non tanto l'infondatezza di una rigida separazione tra le due funzioni, quanto l'importanza dei sentimenti sul piano cognitivo, già menzionata. Nella direzione tesa a rivalutare il ruolo dell'esperienza affettiva anche sul piano cognitivo, De Monticelli ci invita a superare due impostazioni tradizionali che si sono rivelate erronee o insoddisfacenti. Queste impostazioni tendono a contrapporre la ragione agli affetti, la mente al corpo. Entrambe riconoscono agli affetti un qualche valore di orientamento, una utilità ma non un valore cognitivo: «La prima teoria, chiamata "classica", relega l'esperienza affettiva nella sfera della "soggettività" pura e semplice, privandola di ogni apertura al vero, fosse pure quello morale o più generalmente assiologico, cioè delle qualità di valore […]. La seconda teoria caratteristica del modello freudiano o forse della sua vulgata […] sembra condividere questa tesi di inanità cognitiva degli affetti […] anche se accoglie una parte dei dati che la teoria precedente sembra ignorare».[100] Invece, osserva De Monticelli, «il linguaggio comune è assai più sensibile alle differenze nei fenomeni. Se diciamo appunto che una persona è "sensibile"

[97] Damasio, *L'errore di Cartesio cit.*, p. 18

[98] E. Boncinelli, *op. cit.*, p. 6.

[99] R. de Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, 2003, p. 19. Per Maslow «la vecchia opposizione tra cuore e mente, tra ragione ed istinto, tra cognizione e conazione scompaiono nelle persone sane, nelle quali questi termini, invece di essere antagonisti, diventano sinergici, i conflitti scompaiono e quei termini che prima sembrano dire qualcosa di contrastante finiscono per indirizzare verso la stessa conclusione. In queste persone, per dirla in breve, i desideri sono in eccellente accordo con la ragione»: A. Maslow, *Motivazione e Personalità*, Armando editore, 2010, p. 290.

[100] R. De Monticelli, *L'ordine del cuore cit.*, p. 26.

non intendiamo affatto dire che è eccitabile, e neppure che manca di obiettività, al contrario intendiamo che è più di altri capace di discriminazione e quindi di verità nell'esercizio del sentire».[101]

Infatti, l'intelletto «rischia di non sapere e di non vedere se elimina le emozioni che illuminano la ragione di interiorità […]. Gioie, ricordi, conoscenze arricchiscono la vita e acuiscono la sensibilità».[102] Sostiene Damasio che l'eventuale assenza in un individuo di emozioni e sentimenti è molto dannosa per la stessa attività razionale.[103]

In effetti, la comprensione cerebrale esprime una comprensione parziale se non è arricchita dal sapere del cuore. La cultura generata dalla sola visione intellettuale, essendo espressione di una parte dell'organismo, cioè di una limitata fonte di conoscenza del reale, è parziale.

A causa della emarginazione del cuore nei processi cognitivi e comportamentali, per molto tempo, abbiamo praticato una sorta di connubio tra l'intelletto e il sé egocentrico, dal quale sono scaturite le principali interpretazioni della nostra vita individuale e sociale. Evidentemente, le criticità in questione non si situano nell'intelletto in se, che è uno strumento indispensabile, ma nel suo impiego al servizio esclusivo del nostro "sé egocentrico" portatore delle nostre ambizioni egocentriche. La nostra identità per troppo tempo si è adagiata su questa sinergia. In questa prospettiva, si spiegano numerose scelte: l'istruzione diventa uno strumento per ricoprire le migliori posizioni sociali ed economiche; la natura e la società diventano per il nostro "Io" come un quid di separato ed esterno, suscettibili entrambe di possibile sfruttamento impietoso, sia che si tratti di risorse umane o naturali; il nostro "Io" non riconosce e valorizza la voce del cuore da cui pure traiamo forza e vita; nessuna considerazione, nessuna gratitudine per il lavoro delle nostre cellule e dei nostri organi del corpo che ci permettono di vivere; gli atti della vita quotidiana possono essere vissuti in modo automatico e prosaico, in quanto non dànno gloria, prestigio o vantaggi sociali; mangiare, respirare… tutto è scontato, privo di sacralità.

La visione del solo intelletto, declassando il cuore a istinto emozionale, non è intelligente e ci sta conducendo fuori strada. La visione della globalizzazione economica incarna bene questa parzialità egocentrica: il profitto di alcuni è più importante della stessa sostenibilità ambientale e sociale della Natura e della Umanità. Ma dare vita a un nuovo connubio tra intelletto e cuore cooperatore (Sé superiore o fraterno) non è agevole. L'intelletto al servizio del sé inferiore si oppone al cambiamento interiore, a una possibile civiltà empatica in quanto in essa non avrebbe modo di alimentarsi. L'esatto opposto vale per la nostra natura superiore: di qui il duro travaglio che stiamo vivendo.

Se l'analisi è esatta, si spiega perché l'alfa del cambiamento risieda, come già

[101] *Ibidem*.
[102] M. Santerini, *op. cit.*, p. 23.
[103] A. Damasio, *L'errore di Cartesio cit.*, p. 19.

più volte segnalato, nell'assumere quale proprio punto di vista non il sé inferiore, profittatore, ma quello superiore, cooperatore, da subito, cioè già nei momenti sorgivi della nostra intersoggettività e della nostra quotidianità.

La generazione attuale, afferma Aïvanhov, «ha dato grande peso al ruolo dell'intelletto perché esso ha offerto grandi opportunità materiali, tecniche, economiche. I nostri contemporanei hanno attribuito il predominio all'intelletto senza conoscere bene la vera natura di questa facoltà. L'intelletto non ha in sé alcuna moralità: cerca, trova, inventa, archivia, combina, senza preoccuparsi dei modi in cui le sue invenzioni saranno utilizzate. Se, a fronte dell'intelletto, il cuore non riprende il posto che deve essere suo, sarà la fine dell'umanità […] perché l'intelletto spinge sempre gli uomini sulla via dell'egoismo, del dominio, dell'ingiustizia, dell'asservimento degli esseri e di tutta la natura».[104]

Le conoscenze intellettuali, come la volontà, sono fondamentali, imprescindibili, ma non hanno una intrinseca direzione morale. La direzione dobbiamo imprimerla noi integrando nelle nostre scelte il cuore. Precisamente, dobbiamo far partecipare alle nostre scelte il cuore "spiritualizzato", cioè animato da desideri elevati al fine di orientare l'intelligenza e la volontà verso il lato costruttivo dell'esistenza. E questo lo sanno bene coloro che si impegnano con disinteresse per aiutare la collettività nei vari settori della vita. Il cuore è profondamente intelligente e non può essere considerato quale fonte emozionale legata alla ricerca dei piaceri.

Vi è una generale condivisione sul fatto che la deviazione dal modello ottimale di umanità, possibile ed esperibile concretamente, è, soprattutto, provocata dal fatto di aver estromesso il cuore dalla partecipazione ai processi cognitivi e comportamentali. Ciò ha comportato lo sviluppo eccessivo dell'attività intellettuale, il nostro allontanamento interiore dalla Natura, la messa in secondo piano dei valori di collettività, l'accentuarsi dell'isolamento, delle divisioni e delle separatività tra gli uomini.

Non si tratta qui di richiamare un approccio sentimentale, romantico o una semplice valorizzazione dell'intelligenza emotiva. Vi è di più. Il cuore, come ha ben messo in luce Aïvanhov, ci parla realmente di collettività, di fraternità e di Unità. Il cuore apporta una energia morale che gli è propria, poiché egli pulsa per tutto l'organismo e non per se stesso.

Infatti, molti convengono sul fatto che se vogliamo decidere di porre l'intelletto al servizio del "Sé superiore" dobbiamo far ricorso al cuore riabilitato nelle sue nobili funzioni. Come ricorda Capra il cuore non è mai stato considerato nella storia soltanto come un organo del corpo, in quanto è stato ritenuto sede di "funzioni" diverse da quelle notorie: «In tutte le epoche il cuore è stato, oltre che un organo del corpo, un simbolo della vita e dell'emotività umane. Esso è idealmente associato a molti sentimenti, tra i quali l'amore occupa probabilmen-

[104] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 27 luglio 2000, Prosveta. Cfr. Idem, *Vita psichica cit.*

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 166 27/05/2019 09:39:09

te il primo posto; "avere a cuore" qualcuno o qualcosa significa dargli grande importanza; una persona "di cuore" è sensibile e generosa; dire che qualcosa "viene dal cuore" equivale a dire che è vera e spontanea; «non avere la coscienza e i sentimenti era molto più che un espediente retorico. Dall'antichità al Medioevo il cuore fu considerato un organo a parte […]. Per Aristotele il cuore era non solo il centro della vita dell'organismo ma anche la sede dell'anima, quindi dell'intelligenza, del movimento e della sensibilità. Galeno, la suprema autorità medica dell'antichità, metteva in risalto la "nobiltà" del cuore aggiungendo che pur potendo sembrare un semplice muscolo, in realtà era qualcosa di affatto diverso. Secondo Galeno […] la sua espansione e contrazione erano indicative del suo ruolo di organo dell'intelligenza. Avicenna, che tentò una sintesi dell'anatomia di Aristotele e della fisiologia di Galeno, fece del cuore l'organo centrale e più importante, ma asserì che essendo intelligente poteva delegare alcune sue funzioni agli altri organi – in particolare al cervello».[105]

Lo stesso Platone – che non era un sostenitore della tesi cardiocentrica (seconda la quale il cuore è la sede del pensiero) – riconosceva comunque al cuore un ruolo "pedagogico", se così possiamo dire: «Il cuore nodo delle vene e sorgente del sangue circolante con impeto per tutte le membra, lo stabilirono nel posto di guardia, affinché, quando la forza dell'ira ribollisse, avvertita dalla ragione che qualche opera ingiusta si compie dal di fuori rispetto alle membra o anche per gli appetiti di dentro, subito mediante tutti i canali tutte le parti sensibili del corpo, sentendo le ammonizioni e le minacce, divenissero docili e le seguissero pienamente e così lasciassero dominare la parte migliore di tutte».[106] D'altronde, si è detto, non a caso, che la sensibilità è la sentinella delle facoltà morali, in quanto fornisce con immediatezza un senso del giusto, agendo come una sorta di riflesso acquisito per il bene morale.[107]

Ci ricorda ancora Aïvanhov che il cuore «lavora giorno e notte, non riposa mai, si sacrifica per tutto il corpo, nutre il cervello e anche l'intelletto […]. Il cuore non è egoista, è il più generoso, altruista, il più fedele. Esso fornisce instancabilmente energie per mantenere tutte le cellule, ed è per questo è stato scelto come simbolo di altruismo, amore e sacrificio».[108]

Anche Boff ritiene necessario ricorrere a una "ragione cordiale"[109] e attribuire al cuore un ruolo importante nella conoscenza del reale: «Chi ha colto in maniera geniale questa dimensione del pathos è stato Blaise Pascal, uno dei fondatori

[105] F. Capra, *L'Anima di Leonardo*, Rizzoli, 2013, pp. 327-338.
[106] Platone, *Timeo*, ivi, 70 b-c.
[107] Cfr. H. Lynn, *La forza dell'empatia*, Laterza, 2010, p. 84.
[108] O. M. Aïvanhov, *Vita psichica cit.*; Idem, *La verità frutto dell'amore della saggezza*, Prosveta, 2005. Sulle relazioni intercorrenti tra l'intelligenza del cuore e il plesso solare, cfr. Idem, *Verso una civiltà solare*, Prosveta, 1987, p. 80 e segg.
[109] «Francesco di Assisi è, secondo il filosofo Scheler, il prototipo occidentale della *ragione cordiale ed emozionale*»: L. Boff, *Francesco di Assisi e Francesco di Roma*, leonardoboff.wordpress.com. Cfr. A. Cortina, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, 2007.

del calcolo delle probabilità e costruttore di calcolatrici, il quale ha affermato che i primi assiomi del pensiero nascono da un'intuizione del cuore e che spetta al cuore porre le premesse di tutta la conoscenza possibile del reale. L'analisi empirica di David Goleman, con la sua Intelligenza emotiva, è venuta a confermare ciò che affermava una certa tradizione filosofica, Agostino, Bonaventura, Pascal, Heidegger […]. La mente è incorporata nelle emozioni, cioè l'intelligenza è satura di emozioni. È in esse che si elabora l'universo dei significati e del senso esistenziale. La conoscenza attraverso il pathos avviene in un processo di sim-pathia, cioè di comunione con il reale, soffrendo e gioendo con esso e partecipando del suo destino. Tale comprensione compensa il vasto razionalismo della cultura contemporanea, egemonizzata dalla ragione strumentale-analitica. È importante riscattare il cuore, sede dei sentimenti profondi e dei valori, e la ragione cordiale che lo articola con le altre forme di esercizio della ragione».[110]

Anche Serres ha colto questo bisogno di rinnovamento quando ha scritto che occorre una "Riforma dell'intelletto": «L'homo detiene l'intelligenza. Non ha cessato di utilizzarne la potenza, ma più spesso per dominare, diventare il più forte, annientare tutte le cose e tutti gli umani al suo passaggio […] armato della sua intelligenza, ha vinto la natura e i suoi pari miserabili, nel corso di un'evoluzione guerriera che termina su questa vittoria, trionfo tuttavia così paradossale, che potrebbe, in cambio, trascinare la specie allo sradicamento». E Serres si chiede: «come evitare questa disfatta? Cambiando l'arma minacciosa: l'intelligenza. Tuttora orientata dal lato del veleno e della zanna, essa deve mutare, il più presto possibile, e sotto rischio gravissimo, dalla volontà di potenza alla condivisione, dalla guerra alla pace, dall'Odio all'Amore». Questa parola, aggiunge Serres, può sembrare «utopica e fiacca. Anche femminile, forse! E tuttavia, oggi, la dolcezza che essa implica non significa soltanto tenerezza, mansuetudine e pace, ma definisce anche un insieme di saperi, di tecnologie e di pratiche».[111]

Ma se noi continueremo ad identificarci con la realtà dei desideri egocentrici (espressivi del "sé inferiore"), non riusciremo a cambiare la direzione delle nostre facoltà intellettuali e la nostra coscienza continuerà a non percepire la visione del cuore: il cuore ci parlerà di disinteresse e di unità e noi, invece, parleremo di attaccamento al nostro interesse e di separatività, pensando di difendere, in tal modo, ancora meglio il nostro interesse. Ed ecco perché non riusciamo ad affrontare la famosa questione morale in quanto pensiamo di poterla risolvere solo intellettualmente cioè con le sole misure formali, mentre dovremmo coinvolgere il cuore e la sua intelligenza fin dalla prima educazione. Senza la partecipazione interiore, le misure correttive sono votate all'insuccesso.

Ma adesso che una parte crescente dell'umanità sta perdendo l'accesso alle risorse materiali, ci si accorge che tutta la vita economica e sociale è organizzata

[110] L. Boff, *In cerca di un ethos planetario cit.*
[111] M. Serres, *Tempi di crisi*, Bollati Boringhieri, 2010, p. 85.

intellettualmente, ma non con intelligenza. Una parte della classe dirigente, purtroppo, non dà ancora spazio, sul piano cognitivo, agli ideali e al cuore. Molti ritengono, effettivamente, che sia affetto da stupidità l'agire per il bene della collettività, senza avere un tornaconto personale. Questa affermazione è diventata quasi un luogo comune e ciò attesta in che misura ci siamo allontanati dalla nostra naturale umanità. Tutto sommato, si tratta di una sorta di patologia, per certi versi, pure "infettiva", nel senso che i cattivi comportamenti, se amplificati, si diffondono vertiginosamente nei comportamenti sociali. Ma se arriviamo a riequilibrare il processo cognitivo, la coscienza si risveglia e ritorniamo sensibili alle nozioni di collettività e arriviamo, anche se fisicamente siamo esseri separati, a percepire, sul piano psichico, gli altri come una sorta di ulteriore manifestazione di noi stessi.[112] Quando ciò accade, non ci lasciamo divorare da desideri di potere e di vanità, siamo ben disposti ad agire per il bene della collettività e non vogliamo lottare contro noi stessi. Concordiamo, quindi, anche con Morin quando afferma che occorre una capacità cognitiva allargata e che servono approcci sistemici per ricomporre e ritrovare l'unità della vita.

11. Intervenire alla fonte: la rilevanza degli atti più semplici del vivere quotidiano

«La visione intellettualistica, a causa della sua parzialità "cognitiva", non coglie la rilevanza degli atti quotidiani»

Sulla base delle precedenti riflessioni possiamo affermare in modo netto che la nostra coscienza, riflesso della vita del nostro organismo, può espandersi e illuminarsi se riusciamo a migliorare la vita del nostro organismo fisico, psichico e mentale, cioè il modo di vivere quotidiano che è effettivamente la chiave di volta del cambiamento in quanto esprime la *summa* del nostro essere. Non esiste un'altra modalità reale.

La qualità impressa agli atti della nostra vita quotidiana costituisce, dunque, l'unica strada per percorrere l'espansione della coscienza dal sé egocentrico al Sé superiore, cioè alla coscienza fraterna ed empatica. Identificarsi con la natura superiore nel compimento degli atti della vita di tutti i giorni è la soluzione prioritaria per agire beneficamente sulla coscienza. L'esperienza vissuta in modo consapevole è, infatti, «un tipo particolare di processo cognitivo».[113] Se la nostra coscienza è in una cantina, noi prenderemo consapevolezza delle cose che vivono in quell'ambiente e quella sarà la nostra verità. Se la coscienza sale sul terrazzo, simbolicamente, il raggio di azione della visuale cambierà e così pure la nostra verità relativa.[114] Come è stato affermato: «la volta appiattita del cielo e il centinaio

[112] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 10 febbraio 2014, Prosveta.
[113] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 326.
[114] Cfr. O. M. Aïvanhov, *Conférence "Élargissez votre conscience»"*11 juin 1947, Prosveta; Idem, *Confé-*

di cose che vediamo sotto di essa, e fra esse il cervello, in sintesi il mondo intero, esistono per ciascuno di noi solo perché fanno parte della nostra coscienza».[115]

Se la coscienza riflette la qualità del nostro modo di vivere, migliorando la qualità delle esperienze, automaticamente, miglioriamo la nostra coscienza e influenziamo beneficamente la società. La parola "esperienza", è bene precisare, ingloba anche gli atti semplici della vita di tutti i giorni, quegli atti che per noi hanno perduto significato in quanto sono divenuti automatici.

Alcuni pensatori hanno osservato giustamente che per ampliare il senso del Sé dobbiamo migliorare la capacità di provare empatia e compassione.[116] Secondo questi Autori, la prospettiva verso l'empatia e la compassione si può concretizzare, tenendo presente che la «nozione della profonda connessione con la Terra e i suoi processi evolutivi è già presente in noi grazie all'inconscio ecologico. Non deve essere creata *ex nihilo*; piuttosto va risvegliata attraverso un processo che ne riporti alla coscienza, la memoria profonda. Questo risveglio deve essere alimentato dall'amore, dalla bellezza e dalla maraviglia: forze che ci aprono alla parte migliore di noi».[117] Ma va detto che questa importante capacità può essere acquisita solo concretamente cioè integrando questi valori nel proprio organismo quando vive e agisce anche negli atti più piccoli del vivere quotidiano: *«C'est pourquoi vous devez améliorer votre façon de vivre, de penser, de sentir, de vous nourrir, d'aimer…»*.[118]

La forza del cambiamento non può prescindere dagli atti quotidiani ritenuti "piccoli" soltanto a causa di una nostra visione abitudinaria della vita. In effetti, la visione intellettualistica, a causa della sua parzialità "cognitiva", non coglie la rilevanza degli atti quotidiani. Il metro valutativo implicito nella visione intellettualistica valorizza nella vita ciò che procura vantaggi personali. Infatti, i comportamenti umani, essendo sempre più focalizzati sul particolare, sono diventati sempre più pericolosi per la sostenibilità umana e sociale.

Eppure, nelle piccole cose vi è la forza per poter fare cose più grandi. Sono proprio gli atti quotidiani ritenuti "piccoli»" quelli che imprimono le qualità alla nostra giornata, sui quali possiamo radicare atti più complessi. Infatti, Madre Teresa di Calcutta affermava, prendendo spunto dai Vangeli: «Siate fedeli nelle piccole cose, perché è in esse che sta la vostra forza».[119] Questa non è una affermazione retorica o una frase ad effetto. Spiega, infatti, Aïvanhov che se vogliamo controllare le energie occorre risalire alla loro fonte, analogamente se vogliamo orientare i nostri sentimenti e pensieri, dobbiamo agire fin dai piccoli atti quotidiani: «la padronanza di sentimenti e pensieri la si raggiunge più facilmente

rence "La vérité et la vie", 7 septembre 1954, Prosveta.

[115] G. Tononi, G. Edelman, *Un universo di coscienza*, Einaudi, 2000, p. 4.

[116] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 208.

[117] *Ibidem*.

[118] O. M. Aïvanhov, *Pensée* 1 novembre 2010, Prosveta.

[119] *Vangelo di Matteo, 6,10*: «Chi è fedele in cose di poco conto è fedele anche nelle cose importanti. Al contrario, chi è disonesto nelle piccole cose è disonesto anche nelle cose importanti».

cominciando a sorvegliare i gesti che si fanno nella vita quotidiana […] è così che a poco a poco si acquisiscono maggiori possibilità psichiche […]. Dite di non vederne il rapporto? Eppure esiste: finché non avrete imparato a dominarvi in ogni minimo dettaglio della vita quotidiana, non potrete dominare la collera, la cupidigia, il disgusto, la sensualità, il desiderio di vendetta».[120]

Anche nell'antichità questi esercizi venivano praticati, come ha evidenziato Hadot: «esercizi pratici che specialmente Plutarco ha descritto con notevole precisione: controllare la collera […] le proprie parole, il proprio amore della ricchezza, cominciando a esercitarsi nelle cose facili per acquistare a poco a poco un'abitudine stabile e solida».[121]

Dobbiamo augurarci che questo straordinario sapere elaborato da una umanità evoluta non venga più messo da parte o cloroformizzato dai dibattiti "intellettuali", ma venga riportato nella vita, reso accessibile e apprendibile dal maggior numero di persone. Il progresso *"spirituale"* della società, del quale parla la nostra Costituzione (art. 4), non può prescindere dalla condivisione della cultura che promuove una autentica crescita e libertà.

Si può obiettare, osserva lo studioso cileno Naranjo, che «solo i mistici arrivano a conoscere l'esperienza della dissoluzione del sé (o a scoprire la sua natura illusoria) e che l'esperienza contemplativa è troppo difficile da ottenere e sostenere […] ma una cosa è la nostra realtà presente e l'altra il nostro potenziale, e la nostra realtà potrebbe essere molto diversa se l'educazione si interessasse alla domanda su chi siamo veramente e offrisse un *training* mentale per conoscere la verità metafisica in modo esperienziale – come era il caso dei Misteri antichi i quali, nonostante la loro segretezza, erano tuttavia aperti a chi se ne voleva occupare, ed erano così parte della cultura del loro tempo. Io penso che questo possa essere il meglio che si possa immaginare facendo in modo di cambiare la psiche corrotta dell'*homo demens* nella condizione sana e completa dell'*homo sapiens* che risiede nel nostro potenziale».[122]

Riprendendo la riflessione precedente, dobbiamo aggiungere che intervenire alla fonte per rinnovare le nostre energie, vuole dire intervenire sui momenti sorgivi (ma non solo, evidentemente) del nostro essere relazionale per rendere possibile il cambiamento. Occorre vivere l'energia di vita che ci attraversa con gratitudine e impegno costruttivo. La corrente fraterna, cooperativa può sgorgare dalla nostra fonte ed esprimersi nella socialità umana se essa è tale nel nostro modo di essere e di vivere; se non lo è in tali momenti, non potrà esserlo successivamente. Potrà soltanto essere oggetto di parole e di riflessioni, ma non sarà vissuta e non potrà essere autentica. Le remore interiori al cambiamento possono essere gradualmente vinte da una nuova percezione della vita che scorre dentro di noi e grazie alla quale cominciamo ad assaporare i piccoli atti quotidiani.

[120] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 3 febbraio 2014, Prosveta.
[121] P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, 1987, p. 15.
[122] C. Naranjo, *Sulla flessibilità e sull'identità del sé, cit.*, Multiversoweb.

Certamente non è un percorso breve, ma una scelta di vita la quale esige una nuova comprensione del significato della sacralità degli atti della vita quotidiana da inverare, poi, tramite i propri sentimenti e comportamenti. La parola sacralità non rinvia ad una dottrina religiosa, ma al significato originario, intimo, arricchente e benefico.

Aïvanhov dimostra, ad esempio, efficacemente come mediante un nuovo approccio alla nutrizione,[123] che valorizzi la nostra natura altruistica, possiamo avviare un processo di cambiamento nella nostra coscienza e introdurre un importante tassello di cambiamento. Lo stesso ragionamento può essere esteso agli altri atti della vita quotidiana. A mano a mano che avanza la nostra consapevolezza si riduce l'area istintuale ed egocentrica. A mano a mano che esprimiamo concretamente nei piccoli atti della vita quotidiana il nostro Sé superiore (pensieri e sentimenti elevati), la nostra coscienza comincia a cambiare e lo stesso Sé guadagna sempre più terreno.

Anche Rifkin esprime lo stesso concetto ponendo l'accento sull'esigenza di cambiare il modo quotidiano di vivere, cioè "l'esperienza incarnata" in quanto la coscienza non è legata al solo sapere intellettuale, pena la rinuncia alla autenticità: «finché l'esperienza incarnata sarà considerata irrilevante e in contrasto con la legge morale, ci sarà sempre un divario fra l'essere e il dover essere dell'agire umano. Invece, la nuova coscienza supera questo divario: il comportamento empatico è incarnato, fondato tanto sul sentimento quanto sulla ragione […] la coscienza empatica è allo stesso tempo descrittiva e prescrittiva […] si vive autenticamente e pienamente».[124]

Si tratta di un percorso da affrontare nella consapevolezza che l'applicazione effettiva di qualsivoglia valore diventa utopico se non vi è il coinvolgimento contestuale del pensiero, del cuore e della volontà applicativa (cfr. cap. VI in merito ad alcune attitudini coerenti con il percorso in esame).

12. Vivere il proprio importante presente

«Concentrarsi, esclusivamente, sul passato e sul futuro vuole dire rinunciare a modificare spiritualmente la propria vita, poiché vuole dire che "oggi" non abbiamo seminato i germi di nuove possibilità espressive»

L'applicazione a partire dagli atti più piccoli della nostra vita quotidiana è la base irrinunciabile per creare un radicamento graduale progressivo e ragionevole, al fine di non ricadere nuovamente nell'intellettualismo. La messa in pratica non è solo una opzione etica ma una necessità biologica per comprendere correttamente. Non a caso si legge nel *Vangelo di Matteo*: «Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica, è simile a un uomo stolto che ha costruito la sua

[123] O. M. Aïvanhov, *Lo yoga della nutrizione*, Prosveta, 1988.
[124] J. Rifkin, *op. cit.*, p.159.

casa sulla sabbia».[125] Limitarsi al discorrere, al riflettere, allo scrivere, è dunque segno di stoltezza effettiva; eppure, lo abbiamo dimenticato completamente nei sistemi formativi di qualsivoglia livello. La sapienza, in effetti, è «coinvolgimento dell'aspetto intellettivo, affettivo, volitivo dell'essere umano».[126]

Ammoniva, giustamente, Rousseau: «diffidate di quei cosmopoliti che vanno cercando lontano […] doveri che disdegnano di rispettare presso di loro. Questi filosofi amano i Tartari per essere dispensati dall'amare i propri vicini».[127] Anche Aïvanhov invita a non cercare altrove e lontano ciò che è presso di noi, «non troverete la soluzione ai vostri problemi al di fuori delle attività della vita quotidiana».[128]

Quale che sia la prospettiva scelta, in effetti, «la fraternità esige di essere provata, cioè sperimentata, non soltanto nei momenti eccezionali dove si impone il fraternizzare, ma nel quotidiano, nei lavori e la vita di tutti i giorni. È questa fraternità che permetterà di costruire un linguaggio sufficientemente comune per fondare finalmente il "legame sociale umano"».[129]

Grazie alla sperimentazione nell'ambito della vita di tutti i giorni, i primi effetti benefici derivanti dall'avvio del cambiamento, a livello individuale, potrebbero essere avvertiti da subito: come accade quando ascoltiamo una musica che ci rianima o quando proviamo un sentimento che ci fa sentire leggeri e appagati. Eppure, stiamo solo respirando o ci stiamo nutrendo, oppure stiamo solo osservando la natura. Cioè possiamo percepire effetti di benessere e possiamo avvertire la gioia di vivere anche in assenza di notizie positive per la carriera o per il patrimonio. Possiamo sentire di far parte di questa Comunità, della Rete della Vita, semplicemente mentre mangiamo, camminiamo, lavoriamo, etc. La sperimentazione di questi valori ha anche il pregio di diminuire, conseguentemente, la quantità dei nostri bisogni materiali e le nostre dipendenze e di aumentare gli spazi effettivi di libertà esteriore ed interiore. Questo è il nostro presente che non dobbiamo farci sottrarre da una diversa e mortificante visione della vita. Chiunque di noi, quale che sia lo status socio-culturale, ha un peso importante in questa Rete che ci unisce e può vivere il suo importante presente, se non si lascia persuadere da fittizi obiettivi.

Per valorizzare il presente e le sue opportunità benefiche, occorre evidentemente essere "presenti". Ma per essere "presenti" dobbiamo focalizzare la no-

---

[125] *Vangelo di Matteo* 7, 26.

[126] G. Ravasi, *Intervento, Basilica di San Giovanni*, 13 marzo 2010, www.focolare.org.

[127] Precisamente: *«Méfiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher loin de leur pays des devoirs qu'ils dédaignent accomplir chez eux. Tel philosophe aime les Tartares pour être dispensé d'aimer ses voisins»*, J. J. Rousseau, *Émile, ou De l'éducation*, I, 2. Queste attitudini sono riscontrabili anche ai nostri giorni laddove le popolazioni di un dato territorio arrivano ad essere discriminate al fine di favorire gli insediamenti di popolazioni di altri territori.

[128] O. M. Aïvanhov, *Pensée 21 novembre 1999*, Prosveta.

[129] B. Mattei, *La fraternité: une valeur d'avenir?*, Revue de Psychologie de la Motivation (Idées-forces pour le XXIème Siècle), dicembre 2008.

stra esistenza soprattutto sull'essere. In questa prospettiva, il presente diventa ricco in quanto incorpora da subito la saggezza del passato e le speranze del futuro.[130] L'ideologia dell'avere, invece, ci porta lontano dal nostro presente per collocarci in un continuo stato di bisogno da colmare con continue progettazioni di azioni future.

Ma solo nell'oggi, nel presente, l'uomo può progettare il suo futuro e può procedere a una nuova semina. Se non ci fosse questa possibilità, l'uomo sarebbe perennemente condizionato dal suo passato e non avrebbe la possibilità di evolvere. D'altronde, per queste ragioni, le filosofie spirituali hanno sempre invitato l'uomo a vivere il presente. Concentrarsi, esclusivamente, sul passato e sul futuro vuole dire rinunciare a modificare spiritualmente la propria vita, poiché vuole dire che "oggi" non abbiamo seminato i germi di un nuovo futuro. In queste situazioni, il futuro tende a riprodurre le problematiche del passato. Se si vuole un futuro diverso e migliore, occorre seminare obbligatoriamente nell'oggi.

In qualsiasi situazione si trovi e quale che sia il suo passato morale, l'uomo può sempre gettare le basi per una trasformazione radicale della propria esistenza futura, partendo dall'oggi che non è mai completamente condizionato dal passato. Questa grande possibilità di riscatto o di redenzione permette a tutti di ritrovare le espressioni del proprio Sé superiore. L'idea del tempo ove «il presente è redenzione e riscatto», come ha osservato Galimberti, è stata introdotta nella cultura occidentale dalla tradizione giudaico-cristiana.[131]

Ma se non siamo "presenti"nel "nostro presente", come potremo sperare in un cambiamento?

13. Superare il distacco tra cultura e modo di vivere: la cultura, da attività intellettuale sul valore ad attività realizzatrice del valore

«La filosofia antica recava l'invito per ogni uomo a trasformare se stesso, era conversione, trasformazione della maniera di essere e del modo di vivere»

I valori più elevati sono spesso incarnati nella società da persone straordinarie e noi ci siamo abituati a ritenere che ciò debba essere la regola, rinunciando in tal modo, a sperimentare direttamente un reale impegno di perfezionamento. Oggi, però poche individualità straordinarie non sono sufficienti in una società complessa come quella attuale. La strada per incarnare i valori desiderati dovrebbe diventare una via praticabile per tutti coloro che ritengano di voler essere meno predatori e più cooperatori, nella vita affettiva, nel lavoro, nell'impiego

[130] «Il presente deve essere il tempo dell'azione cosciente e illuminata, che trae la sua saggezza dalle lezioni del passato, ma che al tempo stesso è stimolata da tutte le possibilità dell'avvenire. Ecco qual è la perfezione: le lezioni del passato e l'avvenire con le sue infinite promesse. Se sapeste come vivere nel presente valorizzando le esperienze del passato e gli splendori dell'avvenire, vi avvicinereste al Divino» O. M. Aïvanhov, *Regole d'oro per la vita quotidiana*, Prosveta, 2007.
[131] U. Galimberti, *Disegnare il tempo cit.*

delle risorse, etc. Un percorso di vita evoluto dovrebbe essere oggettivato, reso comprensibile e praticabile, rifuggendo da metodi brevettati, da nuovi business, da dipendenze dogmatiche e umane e da garanzie temporali di risultati. Un percorso di vita evoluto dovrebbe essere il fisiologico impegno di una intera vita.

La cultura dovrebbe trasformarsi da mera speculazione intellettuale sul valore, a cultura della realizzazione del valore. Dovremmo superare la lettura intellettualistica della vita, cui abbiamo già accennato, che ha portato avanti il convincimento della irrilevanza oggettiva della vita interiore, la banalizzazione della coerenza tra vita interiore e vita esteriore e l'irrilevanza degli atti della vita quotidiana. Una lettura intellettualistica, spesso, tesa a coprire la pratica delle morali multiple. In pubblico esterno valori socialmente condivisi, in privato perseguo solo le mie ambizioni e mi costruisco un contesto idoneo ai miei obiettivi personali da realizzare nella realtà sociale. Non a caso, i vantaggi della vita sociale sono ancorati alle sole abilità intellettuali e non alla moralità maturata.

Peraltro, l'insegnamento dei valori umani, osserva Ricard, «viene generalmente considerato pertinenza della religione o della famiglia. La spiritualità e la vita contemplativa vengono ridotte a delle specie di vitamine dell'anima. Le conoscenze filosofiche, se acquisite, sono spesso avulse dalla pratica, e ognuno deve trovare da solo le proprie regole di vita. In questo momento, in cui si dispone della pseudolibertà di fare quello che si vuole, senza però aver punti di riferimento certi, ci si ritrova smarriti. Le considerazioni astratte e molto spesso incomprensibili della filosofia contemporanea e lo stile di vita frenetico, con l'imperativo del divertimento a ogni costo, lasciano poco spazio alla ricerca di una fonte d'ispirazione autentica che dia una direzione alla nostra vita. Come dice il Dalai Lama: "Si vorrebbe che la spiritualità fosse facile, rapida e a buon mercato". Vale a dire inesistente».[132]

Il distacco tra cultura e modo di essere e di vivere, indagato ottimamente da Hadot nel campo della storia della filosofia, deve essere, come sostengono in molti, necessariamente ricucito. Hadot ci ricorda che la «filosofia antica recava l'invito per ogni uomo a trasformare se stesso, era conversione, trasformazione della maniera di essere e del modo di vivere».[133] Solo a partire dalla fine del secolo XVIII, rileva questo Autore, la nuova filosofia fa il suo ingresso nell'università e perde il connotato di modo di vivere, di stile di vita: infatti, «la filosofia moderna è anzitutto un discorso che si svolge nelle lezioni, che si affida a libri, a un testo di cui si può fare l'esegesi […]. La filosofia antica propone all'uomo un'arte della vita, mentre al contrario la filosofia moderna si presenta anzitutto come la costruzione di un linguaggio tecnico riservato a specialisti».[134]

I percorsi formativi e di apprendimento diffusi in Occidente, osserva Simon-Belli, «ignorano completamente la dimensione spirituale, producendo

[132] M. Ricard, *Il gusto di essere felici cit.*
[133] P. Hadot, *op. cit.*, p. 167.
[134] *Ivi*, p. 164.

schiere di professionisti (medici, scienziati, intellettuali, politici…) che non hanno alcuna attenzione e sensibilità a come mettere in pratica le proprie competenze e abilità […]. Nelle culture antiche, prima di "istruire" e trasmettere conoscenze "tecniche" e abilità professionali, il discepolo doveva investire anni nell'apprendimento di leggi e regole etico-morali fondamentali».[135]

Come è stato osservato recentemente, «nella nostra cultura il filosofo inteso come "maestro di vita" o "sapiente" è una figura praticamente scomparsa […] saremmo tentati di affermare che la nostra società è priva di filosofi. Eppure la nostra cultura è piena di "professionisti" di questa disciplina […]. Però sta di fatto che i "filosofi" mancano; anzi, manca anche solo la pretesa di essere filosofi. E c'è di più. Tale mancanza è ben lungi dall'essere avvertita come un difetto […] questa situazione dipende in gran parte dal fatto che nella nostra civiltà ha prevalso una particolare concezione della saggezza e della sapienza, quella che, per dirla in maniera ultraschematica, fa coincidere la sapienza con il sapere razionale, cioè "logico", e più propriamente con quello epistemico».[136] Ma ciò che riguarda la filosofia, a ben vedere, può essere esteso a tutte le manifestazioni culturali.

Ravasi ha ben messo in evidenza che la parola "sapienza" non può essere identificata con il vocabolo "intelligenza". La sapienza è invece qualcosa di più e di oltre […] deriva dal latino *sàpere* e questo vocabolo in latino ha come primo significato non il sapere che sconfina con l'intelligenza, ma l'avere sapore, l'avere gusto […]. Ed è per questo che la sapienza ha bisogno certo anche di un pizzico di intelligenza, ma ha bisogno soprattutto di una grande carica di umanità, di una grande capacità di dare senso, sapore all'esistenza. Un genio come è stato Leonardo da Vinci diceva: «L'intelligenza senza la sapienza è come un naviglio, una nave senza bussola e senza timone può procedere, ma procede senza un approdo, senza una meta». Ed è un po' questo, io penso, il grande grido della società contemporanea che non trova più uomini sapienti, che non incontra più persone che sanno indicare la strada giusta […] per essere sapienti non basta la scatola cranica, non bastano i neuroni nel cervello, è necessario tutto l'essere della persona […] la sapienza è coinvolgimento dell'aspetto intellettivo, affettivo, volitivo dell'essere umano».[137]

Il sapere intellettuale da solo non trasforma la nostra esistenza.[138] Non si può

[135] C. Simon-Belli, *Costruire la Pace cit.*, p.141.

[136] R. Màdera e L. Tarca, *La filosofia come stile di vita: introduzione alle pratiche filosofiche*, Mondadori, 2003, p.111 e segg.

[137] G. Ravasi, *Intervento a San Giovanni in Laterano cit.*

[138] «Anche se è indispensabile che i bambini e gli adolescenti vadano a scuola e ottengano un titolo di studio, si è obbligati a constatare che la formazione del carattere è più importante dello sviluppo dell'intelletto […]. Una cosa è l'istruzione, altra cosa l'educazione. Più che di professori eruditi, i giovani hanno bisogno di istruttori che rivelino loro cos'è la vita e come devono viverla affinché le forze, le qualità e i doni che essi possiedono possano manifestarsi in pienezza. Finché non si porrà l'accento sulla formazione del carattere, ma solo sullo sviluppo dell'intelletto, le conoscenze impartite ai giovani nelle scuole e nelle università non serviranno che al loro successo personale e a quel successo essi giungeranno spesso a spese degli altri. Si insegni loro a lavorare

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 176 27/05/2019 09:39:10

essere fraterni nelle idee, nei sermoni e nelle affermazioni verbali e predatore quando si mangia, quando si ama o quando si lavora. Siamo obbligati, se vogliamo avanzare, a sincronizzare pensieri, sentimenti e atti, cioè a far convergere tutto il nostro essere sui nostri ideali. Per insegnare la fraternità, osserva Baggio, «bisogna viverla, perché solo vivendola la si comprende».[139]

Se venissero recepiti nella nostra società concetti così pacifici, supportati oggi anche dalla scienza, potremmo assistere al repentino cambiamento del sistema formativo.

Infatti, un sistema formativo, ricorda Morin, privo di anima offre solo una frammentazione del sapere e non insegna a vivere: l'Émile di Rousseau dice, invece, «voglio imparare a vivere».[140]

La cultura, quella vera, scrive Roszach, «è il collante che tiene unita la comunità e la fa durare nel corso delle generazioni, più ancora del potere economico e politico. La cultura costituisce l'anima, la forza vitale di una comunità: è l'espressione collettiva di valori, arte, spiritualità […] parlo qui della cultura come stile di vita, distinta dalla cultura come attività intellettuale».[141] Nelle nostre comunità, tutti lo possiamo constatare, rischiamo di perdere proprio questa cultura, questo collante naturale e sociale.

L'istruzione ufficiale «incoraggia i giovani soprattutto a competere e non a sentirsi parte della grande comunità vivente».[142] L'istruzione dovrebbe, invece, offrire una comprensione più completa e profonda di ciò che è costruttivo per l'individuo e per la sostenibilità collettiva, anche perché come esseri umani «siamo automaticamente motivati a fare ciò che crediamo sia bene per noi [...] non possiamo pensare che la motivazione verso il cambiamento possa sorgere, fissando vincoli o promettendo incentivi».[143]

La conquista dei valori di fraternità, bisogna evidenziarlo, è una immensa rivoluzione culturale da perseguire lungo tutta la vita, «richiede una riforma radicale della nostra psiche individuale e collettiva mediante auto e co-formazione,

anche sul proprio carattere, a non cercare di utilizzare quel sapere solo a proprio vantaggio, e si vedranno sorgere degli esseri in grado di far evolvere una società intera» O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 10 aprile 2014, Prosveta.

[139] A. M. Baggio, *La sfida della fraternità cit.*

[140] Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation* (1762); vd. L. Lilli, *A scuola senza amore*, Repubblica, 4 aprile 2007. La Scuola «non è solo il luogo dove si leggono e si studiano dei libri, ma dove il libro assume il valore di un incontro, di un oggetto che può causare il desiderio. Essa è buona Scuola solo quando è anti-scolastica. Il sapere che diventa scolastico è infatti un sapere morto, privo di desiderio, chiuso all'incontro. Il compito degli insegnanti è quello di tutelare la forza formatrice del libro»: M. Recalcati, *La scuola insegni che la vita è nei libri*, La Repubblica, 10 settembre 2018.

[141] Citato da L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 606.

[142] Secondo Boff e Hathaway, «se è vero che i sistemi educativi tendono a scoraggiare le dipendenze dalle sostanze nocive, però tendono ad alimentare l'ossessione sociale per il consumo illimitato incoraggiando i ragazzi a lottare per un lavoro ben retribuito che garantisca il benessere materiale»: *ivi*, pp. 182-185.

[143] S. Zamagni, *Gratuità e agire economico: il senso del volontariato*, Facoltà di Economia, Università di Bologna, Paper n. 9, 2005, www.aiccon.it.

e nuove capacità psicosociali ed etiche […] è una sfida che dobbiamo affrontare per diventare uomini migliori».[144]

Spesso invitiamo gli altri e noi stessi a portare nella vita sociale buoni frutti (cioè comportamenti cooperativi ed empatici) però, malgrado i moniti, nulla accade in quanto non sappiamo che a tal fine dobbiamo piantare il seme appropriato e farlo crescere. Anche gli inviti che riceviamo alla compassione e all'empatia in realtà ci chiedono una semina preventiva in quanto sono esiti di processi interiori, per taluni più immediati ma per altri più difficili. L'attesa dei buoni frutti sembra essere destinata a essere vana, se non c'è una semina negli atti della vita quotidiana.

La cultura dovrebbe occuparsi di questi aspetti molto trascurati anche perché se la nostra mente, come si sostiene, è incarnata e riflette tutto l'organismo, i valori culturali per potersi incarnare in una vita coerente e più sana dovrebbero essere vissuti da tutto il nostro essere. In tutti gli scambi sui quali poggia la nostra vita, implicanti affetti, risorse umane e naturali, siamo chiamati a comportamenti "evoluti".

Per questo vi è il bisogno di una cultura che aiuti a vivere la sacralità dell'esistenza già nei piccoli atti quotidiani in quanto solo così si può costruire gradualmente e radicare una nuova coscienza. Come un tavolo si regge sui piedi, così la coscienza si regge sugli atti quotidiani.

Le prigioni, gli ospedali e i luoghi di sofferenza non si riducono con le leggi o con i programmi politici, ma con una nuova impostazione pedagogica della nostra esistenza. Il ruolo della scuola e del mondo accademico potrebbe essere straordinariamente utile in questo processo di cambiamento.

Le riflessioni fin qui svolte inducono a condividere l'idea che la situazione attuale in cui viviamo esige una cultura che non sia materialistica e che non sia nemmeno indirizzata alla ricerca di valori esclusivamente interiori di tipo individualistico ma di una cultura che coordini il perfezionamento individuale con lo sviluppo della collettività.[145]

Vi è il bisogno di una cultura che contempli l'uomo nella sua totalità e superi il dualismo corpo e mente. Una cultura sperimentabile, finalizzata a vivere le qualità mediante il recupero del valore del cuore nei processi cognitivi e comportamentali al fine di ricercare l'autenticità nella nostra vita. Una cultura vasta

[144] B. Mattei, *Solidarité ou Fraternité cit.*

[145] «In passato, gli insegnamenti spirituali conducevano gli esseri umani sulla via della salvezza individuale. Il sapere, i poteri, l'illuminazione, ovvero tutto ciò che si riusciva ad acquisire era finalizzato per se stessi, per il proprio sviluppo e la propria elevazione. Ecco perché molti andavano a isolarsi da qualche parte nei deserti, sulle montagne, nelle grotte o nei monasteri per non essere disturbati. Ora però siamo entrati nell'era della collettività, della fratellanza, e dobbiamo superare la filosofia della salvezza personale. Occorre perfezionarsi, è chiaro, ma non isolarsi fisicamente o spiritualmente per evitare di essere disturbati dagli altri; al contrario, bisogna accettare gli inconvenienti, fare dei sacrifici, soffrire persino, ma essere utili… Perfezionarsi per se stessi rappresenta solo la metà del compito. Il nostro vero compito è quello di perfezionarci per noi stessi e per gli altri, al fine di essere utili al mondo intero»: O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 24 ottobre 2014, Prosveta.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 178 27/05/2019 09:39:10

in quanto deve prendere in considerazione tutta l'area dei bisogni fondamentali dell'essere umano. Una cultura che valorizzi la creatività di ognuno, posto che tutti, nessuno escluso, possono collaborare e migliorare la qualità della vita collettiva. Se accettiamo l'idea (anche se, evidentemente, è una esemplificazione) che l'Occidente ha insegnato l'importanza della materia e l'Oriente l'importanza dello Spirito e delle attività interiori, dobbiamo convenire che abbiamo bisogno di entrambe le sensibilità nel quadro di una riconciliazione tra spirito e materia, senza interferire sulle appartenenze religiose. Le manchevolezze dell'Oriente e dell'Occidente sono evidenti a tutti. Ma entrambi hanno fatto un percorso di strada importante.

Non mancano i contributi di pensiero idonei a supportare questo percorso di crescita, alcuni dei quali sono citati in questo testo. Sono numerosi gli apporti costruttivi presenti in molte aree disciplinari. Abbiamo la possibilità, scrivono anche Boff-Hathaway, «di optare per un nuovo modo di vivere sul pianeta, un nuovo modo di vivere tra di noi e con le altre creature del mondo. Numerose sono le fonti di ispirazione […]. Alcune di esse sono antiche e provengono dalle diverse tradizioni culturali e spirituali presenti nel mondo. Altre stanno nascendo adesso da ambiti come l'ecologia profonda […] la nuova cosmologia che si fa strada a partire dalla scienza. Una nuova visione della realtà, un nuovo modo di essere nel mondo stanno diventando possibili».[146]

14. Percorsi e luoghi di tirocinio delle attitudini di cooperazione

«La fraternità – come disse Martin Luther King – si apprende»

Se accettiamo di correggere simbolicamente i nostri problemi di vista, dobbiamo ridare al cuore il ruolo che gli compete per riequilibrare, innanzitutto, i processi cognitivi e comportamentali. Se decidiamo di sperimentare la sacralità della vita quotidiana, dobbiamo dare spazio alle istanze della nostra natura cooperativa. In entrambi i casi, appare molto importante potersi confrontare con possibili esempi concreti che possano aiutarci nella cura di noi stessi.

In effetti, occorrono luoghi tendenzialmente esemplari ove si possa sperimentare questo tirocinio e praticare l'arte della cooperazione fraterna nel vivere quotidiano. Evidentemente, gli esempi possono anche non essere perfetti ma questa è una ragione di più per dare il proprio contributo al miglioramento del luogo nel quale si vive.

La fraternità «come afferma Martin Luther King, si apprende. Per questo nell'apprendimento della nostra umanità, l'educazione deve trovare il suo ruolo fondativo».[147]

Occorrono luoghi caratterizzati non dalla semplice erogazione di corsi teo-

[146] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 48.
[147] B. Mattei, *La fraternité: une valeur d'avenir? cit.*

rici in quanto a ciò provvede l'istruzione, ma dalla pratica della parte altruistica ed empatica. Occorrono luoghi nei quali praticare l'etica nel pensare, nel modo di nutrirsi, nel relazionarsi concretamente con gli altri; cioè luoghi di sviluppo della reciprocità ove il sapere (umanistico e scientifico) è selezionato in funzione del miglioramento contestuale della vita vissuta; luoghi che esprimano concretamente un nuovo significato degli atti della nostra vita quotidiana, affinché questi possano essere vissuti consapevolmente.[148] Peraltro questa appare essere la strada maestra per apportare cambiamenti valoriali nelle organizzazioni umane in generale, comprese quelle aziendali: «Un messaggio sarà raccolto non solo perché ha una certa intensità o frequenza, ma perché per loro è pieno di significato. Le organizzazioni umane non possono essere controllate con interventi diretti, ma possono essere influenzate dando loro stimoli invece che istruzioni […]. Lavorare con i processi intrinseci ai sistemi viventi significa che non abbiamo bisogno di spendere un sacco di energia per cambiare un'organizzazione. Per ottenere un cambiamento non c'è bisogno di spingere, tirare o costringere. Il punto non è la forza, o l'energia, ma il significato […] offrire stimoli».[149]

I nuovi valori potrebbero essere anche innervati nella organizzazione dei pubblici poteri, introducendo figure dedicate in tema di cooperazione ed empatia, per superare le rigidità dei moduli giuridici dell'azione amministrativa. Non a caso le continue riforme della semplificazione amministrativa sortiscono esiti sempre scarsi e incerti. Anche in questo caso il cambiamento non potrà avvenire con le circolari ma con una nuova consapevolezza del potere: occorre passare da «dominio e controllo a cooperazione e collaborazione. Questa anche è un'implicazione fondamentale per una nuova comprensione della vita […] i biologi e gli ecologisti sono giunti a realizzare che in natura la maggior parte delle relazioni tra gli organismi sono essenzialmente di tipo cooperativo. La tendenza ad associarsi, stabilire legami, cooperare e mantenere relazioni simbiotiche è uno dei tratti distintivi della vita […] il passaggio dal dominio alla collaborazione corrisponde a passare dal potere coercitivo, che minaccia di imporre delle sanzioni per ottenere l'adesione alle regole, e dal potere compensativo, che offre incentivi economici e ricompense, a un potere condizionato, che cerca di dare istruzioni significative mediante la persuasione e l'educazione».[150]

I nuovi valori potrebbero essere anche innervati nelle scuole introducendo, ad esempio, una materia concernente la cooperazione. La fraternità, come ha rilevato Mattei, «non è né spontanea né immediata […] la fraternità invece va appresa attraverso l'educazione e la formazione; ed è proprio quello che dicevano

[148] Il significato è essenziale per gli esseri umani: «Abbiamo continuamente bisogno di dare un senso al nostro mondo interiore ed esteriore, di trovare significati nel nostro ambiente e nelle nostre relazioni con gli altri esseri umani e di agire in accordo a tali significati. Ciò comprende in particolare il nostro bisogno di agire intenzionalmente, con uno scopo o un obiettivo in mente»: F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 392.
[149] *Ivi*, p. 404.
[150] *Ibidem*.

anche i redattori della Dichiarazione Universale nel preambolo al loro testo […]. La fraternità è oggetto di un apprendimento non solo lungo la vita scolastica ma lungo tutta la vita. Nelle scuole, ad esempio, si potrebbe cominciare con l'insegnare ai bambini ed ai ragazzi come cooperare, come aiutarsi a vicenda, come imparare con gli altri e grazie agli altri invece che contro gli altri o giustapposti ad essi […] come purtroppo accade non di rado nelle scuole delle nostre democrazie liberali nelle quali si impone la libertà del più forte nel quadro di una gara spesso precoce e feroce. Se la fraternità come categoria politica avrà delle probabilità di avverarsi un giorno, si avverrà solo se la base della società civile, cioè gli uomini, i cittadini decideranno di addossarsi l'onere di relazioni fondate su delle pratiche sociali economiche e culturali fraterne».[151]

Anche il filosofo Alasdair MacIntyre ha colto la necessità di un bisogno formativo e ha proposto comunità vere e proprie al cui interno la civiltà e la vita morale possano essere protette e coltivate per far fronte alla crisi valoriale che attanaglia la società: «siamo in un punto di svolta decisivo, simile a quello vissuto alla fine dell'impero romano quando uomini e donne di buona volontà si distolsero dal compito di puntellare l'*Imperium* romano e smisero di identificare la continuazione della civiltà e della comunità morale con la conservazione di tale *Imperium*. Il compito che invece si prefissero (spesso senza rendersi conto pienamente di ciò che stavano facendo) fu la costruzione di nuove forme di comunità entro cui la vita morale poteva essere sostenuta, in modo che sia la civiltà sia la morale avessero la possibilità di sopravvivere all'epoca incipiente di barbarie e di oscurità. Se la mia interpretazione della nostra situazione morale è esatta, dovremmo concludere che da qualche tempo anche noi abbiamo raggiunto questo punto di svolta».[152]

Anche Olivetti aveva colto questa necessità formativa ma riteneva che fosse possibile realizzarla direttamente nella società, precisamente, nella sua cellula base cioè nella comunità locale concreta, quale spazio indispensabile per sviluppare la vita associata in fraternità.[153] Nella stessa prospettiva sociale, Boff propo-

[151] B. Mattei, *Solidarité ou Fraternité cit.*

[152] A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, 1993, p. 313.

[153] Cfr. V. Pazè, *Comunitarismo*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Treccani, 2001. Per A. Olivetti, la comunità è intesa come "diaframma umano tra individuo e Stato", quale cellula base. «Nel caso di Olivetti preponderante è l'influenza di pensatori cattolici come Maritain, Mounier, Weil, destinati a lasciare consistenti tracce anche nel pensiero di alcuni dei padri della Costituzione italiana del 1948, come La Pira e Dossetti. Dettagliatamente progettata nelle sue dimensioni ideali (tra i 75.000 e i 150.000 abitanti) e nella pluralità delle sue funzioni economiche e sociali, la comunità di Olivetti non è semplicemente un ente amministrativo intermedio tra il comune e la regione. Per la sua grandezza *a misura d'uomo* e per le sue caratteristiche ambientali e urbanistiche, è pensata per costituire un'autentica 'unità di sentimenti', uno spazio entro cui anche gli antagonismi di classe vengono superati e sublimati in nome della fratellanza e della solidarietà. Il pluralismo cui si ispira Olivetti non è dunque conflittualistico come quello della tradizione liberale e sindacalista, e rinvia piuttosto a quella concezione organicistica del mondo che ha profonde radici nella tradizione cattolica»: V. Pazè, *Comunitarismo cit.*

ne il "bioregionalismo" cioè «società fondate su piccole comunità locali legate tra loro da una rete di relazioni basate sull'uguaglianza, la condivisione e l'equilibrio ecologico […] comunità che si sostengono e si rigenerano da sole […] l'estensione di tali comunità dovrebbe corrispondere alle bioregioni naturali fondate sull'ecologia, la storia naturale e la cultura di una area specifica e dovrebbero rispecchiare i valori dell'autonomia e dell'armonia con la natura».[154]

Al di là delle singole proposte, vi è comunque una condivisione generale sul fatto che la "conoscenza di sé" raramente emerge nell'isolamento. I momenti di vita comunitaria sono essenziali per conoscere meglio noi stessi, grazie al processo interattivo di identificazione con coloro che, condividendo gli stessi ideali, partecipano alla vita comunitaria.[155]

Per superare "l'impotenza interiorizzata" che ci attanaglia cioè la difficoltà ad apportare trasformazioni interiori, è necessario recuperare il valore della comunità grazie al quale possiamo vincere l'isolamento e sviluppare compassione, solidarietà e forza interiore: «non possiamo sperare di trasformare il nostro modo di essere umani nel mondo senza il sostegno e lo stimolo di altre persone che condividono lo stesso percorso […] deve essere la comunità il contesto all'interno del quale cerchiamo di guarire e stimolarci l'un l'altro ad acquisire nuovi modi di essere».[156]

Si è anche aggiunto che le comunità in questione dovrebbero fondarsi, beninteso, non su relazioni oppressive, né su diversi gradi di potere e rispetto, ma sulla reciprocità e sul comune impegno alla crescita e all'azione trasformatrice.[157] A queste condizioni, le comunità possono favorire l'*empowerment* e la liberazione della forza interiore attualmente dormiente.[158]

L'*empowerment* «si contrappone ad ogni intervento educativo che crei dipendenza e sudditanza nelle persone o nei gruppi cui si rivolge. Si contrappone all'assistenzialismo e a progetti che non si propongano strutturalmente di contribuire alla costruzione di individui capaci di autonomia e identità autosussistenti. Oggi più che mai lavorare per una nuova cittadinanza attiva significa operare per l'effettivo e critico *empowerment* di tutti i cittadini».[159]

La fraternità, come la pace, implica evidentemente una pedagogia, un lavoro su se stessi.[160] In questa direzione, Aïvanhov ha presentato un vasto apparato filosofico e pedagogico ed ha progettato luoghi di tirocinio di fraternità, dove apprendere concretamente a vivere fraternamente, a sviluppare la coscienza di

[154] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 52-53.
[155] M. Nozich, *No Place Like Home*, Canadian Council on Social Development,1992, citato da L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 223.
[156] *Ibidem*
[157] M. Lerner, *Surplus Powerlessness*, Oakland 1986, citato da L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 223.
[158] *Ibidem.*
[159] L. Guerra, in *Le parole chiave della cittadinanza democratica*, a cura di V. Baruzzi, A. Baldoni, Franco Angeli, 2008, p. 20.
[160] C. Simon-Belli, *Costruire la Pace cit.*, p.123 e segg.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 182 27/05/2019 09:39:10

unità e fraternità e a condividere con sacralità alcuni momenti significativi della vita quotidiana, per vincere la tendenza ad isolarsi e persino ad essere ostili gli uni agli altri.[161] L'obiettivo pedagogico è quello di aiutare l'individuo, tramite la sacralizzazione degli atti della vita quotidiana a percepire la rilevanza collettiva della sua vita individuale, a sentirsi parte di tutte le creature e del Cosmo. Come abbiamo rilevato in altre parti del volume, proprio il "sentirsi parte", questa possibilità offertaci dalla coscienza della quale siamo dotati, è la chiave di volta del cambiamento poiché quando ciò accade sentiamo nel nostro cuore l'Unità, la comune filiazione di tutti gli esseri e diventiamo necessariamente fraterni. Se sentiamo dentro di noi questa comune appartenenza, sentiamo e sappiamo anche che, quando lottiamo contro gli altri, effettivamente e non metaforicamente, stiamo combattendo contro noi stessi! Educare a sentire, e non solo a pensare di far parte dell'Universo e di tutte le creature, è dunque di primaria importanza per realizzare un cambiamento comportamentale.[162]

Le soluzioni formative esperibili sono, dunque, numerose.

Le neuroscienze ci dicono che siamo attrezzati a livello genetico per comprendere, immedesimarci e cooperare con gli altri. La scienza ci dice anche che proviamo benessere quando nutriamo relazioni altruistiche. Le nuove tecnologie ci dicono che è agevole, materialmente parlando, incontrare e comunicare con gli altri esseri umani da un capo all'altro della Terra. A questo punto occorre il nostro impegno per sviluppare contenuti autentici e pacifici, dando vita, ove possibile, a luoghi di apprendimento dei valori in esame.

[161] O. M. Aïvanhov, *Conferenza 5 agosto 1975* in *Opera omnia* n. 16, Prosveta. Cfr., per approfondimenti, Bruno E. G. Fuoco, *La via luminosa nella vita quotidiana cit.*, pp. 117-123.

[162] Nell'insegnamento pedagogico di Aïvanhov possono essere reperite risorse fondamentali per l'acquisizione della coscienza di unità e fraternità. Tra i molteplici metodi facilmente accessibili ricordiamo: O. M. Aïvanhov, *Lo yoga della nutrizione*, Prosveta, 1988.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 184 27/05/2019 09:39:10

Terza Parte

Nuove attitudini nello spirito della Cittadinanza Globale e della Società Fraterna

Capitolo VI

Le nuove attitudini

1. Attitudine a percepire la comune appartenenza alla Rete della Vita. La cura di se stessi

«C'è una rete della vita che unisce la vita interiore, la vita biologica, la vita sociale, la vita culturale… Questa trama invisibile va studiata, compresa e amata»

1.1. Nel capitolo V abbiamo constatato che il percorso di cambiamento esige una revisione della nostra vita quotidiana: cioè una reinterpretazione e risacralizzazione del significato degli atti della vita quotidiana al fine di ampliare e sviluppare la coscienza del "Sé" fraterno e cooperatore.

Abbiamo evidenziato in quella sede che la coscienza è legata alla vita di tutto l'organismo (fisico, psichico e mentale) e che essa può svilupparsi se miglioriamo la qualità dei pensieri e dei sentimenti che incarniamo nel nostro modo di vivere quotidiano. Una volta che iniziamo a espandere gradualmente la nostra coscienza, cominciamo a percepire nuove relazioni, a sentire nuovi legami e tutto ciò cambia, in modo naturale, i nostri comportamenti.

Dobbiamo premettere però che il recupero di nuovi valori quali quelli di cooperazione produce anche «l'esigenza di sviluppare un pensare inedito, difficile ma ineludibile, capace di confrontarsi con la complessità».[1] Complesso, ricorda Morin, «significa ciò che è tessuto insieme; si ha complessità quando sono inseparabili i differenti elementi che costituiscono un tutto (come l'economico, il politico, il sociologico, lo psicologico, l'affettivo...). La complessità è il legame tra l'unità e la molteplicità».[2] Conseguentemente, un pensiero complesso si configura come un sapere non parcellizzato, come un sapere che ingloba invece di separare. In questa prospettiva, la complessità non concerne solo il sapere scientifico, ma anche tutte le nostre forme di conoscenza e di convivenza e quindi anche la fraternità.[3]

Ciò detto, in questo capitolo cercheremo di enucleare, sulla base delle idee e delle sensibilità emergenti, tracce e linee di sviluppo di attitudini civiche fattibili e significative di un avvicinamento a una coscienza cooperativa ed empatica.

1.2. L'impiego della parola "attitudine" non è casuale in quanto con essa vogliamo evidenziare non tanto una predisposizione naturale quanto un atteggiamento, un modo di essere da tenere nelle varie evenienze della vita quotidiana.[4] Ad

[1] A. M. Baggio, *Dibattito intorno all'idea di fraternità cit.*
[2] E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Cortina, 2001, p. 38.
[3] S. Manghi, *Complessità, conoscenza, fraternità. Per un pensiero metadisciplinare*. Riflessioni Sistemiche n. 3/2010, www.aiems.eu.
[4] La parola "attitudine" rispecchia, in questo caso, la parola latina *actitudine*.

esempio, possiamo avere una attitudine orgogliosa e conflittuale in tutte le cose che facciamo oppure una attitudine di cooperazione empatica. L'attitudine si monitora, si aggiusta, si migliora e si conquista giorno per giorno e ci parla del nostro reale mondo interiore.

Questa attitudine è anche "civica" in quanto esprime un modo di essere dell'uomo quale cittadino non solo di un singolo Stato, ma della intera Terra, di un'ampia collettività che noi possiamo chiamare anche "Rete della vita", secondo la terminologia scientifica esplicitata nelle pagine introduttive. In questa prospettiva le nostre condotte, interiori ed esteriori, sono sempre civiche in quanto non possono oggettivamente essere estranee alla Rete della Vita della quale facciamo necessariamente parte (cap. III, par. 9).

Percepire la comune appartenenza alla Rete della Vita diventa, dunque, fondamentale sul piano dell'acquisizione di una nuova consapevolezza comportamentale coerente con la Cittadinanza Globale.

Ha scritto giustamente un sociologo che il «dono che il mistico riceve è la percezione che tutto si riduce a unità ed è mirabilmente legato, che c'è armonia tra ogni parte del mondo esterno e l'esperienza interiore […] questa armonia è l'intuizione che l'uno prevale sul due che l'unità interiore e di tutto il cosmo supera dualismi e divisioni».[5]

Ma anche se noi, attualmente, non siamo in grado di "sentire»" l'Unità in tutte le diverse manifestazioni della Vita, possiamo, comunque, sforzarci di percepire frammenti di questa Unità, di questa Comunione, cercando di incarnare nuove attitudini che ci avvicinino gradualmente a modelli sempre più cooperativi ed espressivi della nostra natura più vera.

Il senso di unità, peraltro, «è pienamente confermato dalla comprensione della realtà nella scienza contemporanea […] vi sono numerose somiglianze fra la visione del mondo dei mistici, sia orientali che occidentali, e la concezione sistemica della natura che si sta sviluppando in numerose discipline scientifiche […] relazione e interdipendenza sono concetti fondamentali. Quando guardiamo il mondo che ci circonda, scopriamo che non siamo gettati nel caos e nella casualità, ma che siamo parte di un grande ordine […]. Ogni molecola nel nostro corpo è stata parte precedentemente di altri corpi viventi o non viventi, e sarà parte di altri corpi in futuro, condividiamo con il resto del mondo vivente non solo le molecole della vita, ma anche i principi di organizzazione di base. E poiché anche la nostra mente è incarnata, i nostri concetti e le nostre metafore sono incarnati nella rete della vita insieme con i nostri corpi e i nostri cervelli. Certamente, apparteniamo all'universo, e questa esperienza di appartenenza può

[5] G. Gasperini, *La spiritualità del quotidiano*, Editore Studium, 2010, p. 27. Cfr. Bruno E. G. Fuoco, «*L'esperienza interiore dell'unità della Vita tra sapere mistico e scientifico e il contributo metodologico di O. M. Aïvanhov*», in *La via luminosa nella vita quotidiana secondo l'opera di Omraam Mikhaël Aïvanhov*, Stella Mattutina Edizioni, 2017, p. 43 e segg.

rendere la nostra vita profondamente significativa».[6]

Ad esempio, l'empatia (cfr., *infra,* par. 4) è una importante porta di accesso alla percezione della Rete della Vita. Quando entriamo in profonda empatia con qualcosa cominciamo anche a prenderci cura di quella realtà che avvertiamo come "nostra". Se, ad esempio, entriamo in empatia con i fiumi, ne abbiamo un profondo rispetto perché li sentiamo parte di noi, perché ne avvertiamo la vita, la purezza, ne avvertiamo la sacralità e conseguentemente avvertiamo il bisogno spontaneo di non sporcarli. Se, ad esempio, entriamo in empatia con gli animali non solo li rispettiamo ma evitiamo anche di mangiarli.[7] Se entriamo in empatia con il nostro organismo, sicuramente non fumiamo, cioè non avveleniamo le cellule del nostro stesso organismo.

Certamente, l'empatia non ha una intensità uniforme, in quanto vi sono diversi gradi e dimensioni di stati empatici. La scintilla empatica può scattare improvvisamente anche tramite un semplice sguardo che genera un *quid* nella coscienza. Ma questa congenita sensibilità che tutti abbiamo può essere rafforzata ed educata per meglio armonizzarci nella realtà quotidiana alla Rete della Vita nella quale viviamo. Boff ci invita, giustamente, a migliorare l'empatia non solo con tutte le creature viventi ma anche con la terra, l'aria e l'acqua che fanno parte di noi.[8]

1.3. Il fisico Capra ci ricorda che la natura e gli esseri viventi non sono entità isolate, ma sono "sistemi viventi" in stretta interdipendenza. La somma delle relazioni che legano gli universi della psiche, della biologia, della società e della cultura è una rete, la "Rete della vita". Questa rete unisce la vita interiore, la vita

[6] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, pp. 368-369.

[7] Dostoevskij fa pronunciare al monaco Zosima queste parole bellissime e profonde sull'amore per gli animali: «Amate gli animali: Iddio ha dato loro un principio di pensiero e una gioia piena di pace. Non tormentateli, non maltrattateli, non togliete loro quella gioia, non andate contro l'intento di Dio. Uomo, non ti esaltare al di sopra degli animali: essi sono senza peccato mentre tu, con tutta la tua grandezza, insozzi la Terra con la tua presenza e lasci dietro di te le tracce della tua sozzura: il che – ahimè – accade quasi a ognuno di noi [...] Il mio giovane fratello domandava perdono agli uccelli: parrebbe un'assurdità, invece è una cosa giusta perché tutto, come l'oceano, scorre e comunica; tu tocchi in un punto, e il suo tocco si ripercuote sino all'altra estremità del mondo. Sarà forse una follia chiedere perdono agli uccelli, però è certo che i bambini, gli uccelli e tutti gli animali attorno a te si sentirebbero più felici se tu fossi, anche solo un pochino, migliore di quello che sei»: F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov cit.*,pp. 402-405.

[8] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p.135. Hans Blumenberg nel libro *Naufragio con spettatore*, Il Mulino, 1985, descrive «la metafora di una civiltà, quella occidentale, che nel corso dei millenni ha visto uomini e donne incerti tra "coinvolgimento e distacco". Blumenberg parte dal proemio al secondo libro del *De rerum natura* di Lucrezio, che vede un uomo sulla terraferma assistere impassibile al naufragio di una nave: il saggio, vuole dirci il poeta epicureo, è imperturbabile, non si fa scalfire da quanto accade, pur tragico che sia. A tale visione si contrappone quella di Pascal, per il quale il filosofo non può restare fermo sulla riva ad assistere passivamente al naufragio, che sia di una nave o di un'intera civiltà. *«Vous êtes embarqués»*, scrive il mistico francese. Questo il senso della scommessa cui ci invita: chi assiste allo spettacolo della vita senza divenirne partecipe, accontentandosi di contemplare le rovine della storia, si perde»: R. Righetto, *Empatia, quel traguardo da superare per conoscere l'altro*, Avvenire, 28 gennaio 2018.

biologica, la vita sociale, la vita culturale. Questa trama invisibile, osserva Capra, va studiata, compresa e amata; dobbiamo lavorare in sintonia con essa e con le sue "connessioni nascoste" e non contro di essa.[9]

C'è una immensa catena che lega tutti gli esseri viventi, afferma Aïvanhov: «tutti gli esseri umani sono vostri fratelli, vostre sorelle, imparate ad accettarli […]. Non imitate mai quelli che evitano gli altri col pretesto che sono inferiori a loro. Sta a ciascuno scoprire come stabilire veri contatti con gli altri. Il sapiente sia felice di dare il proprio sapere e il saggio di dare la propria luce. Il forte sia felice di sostenere il debole, e il ricco di aiutare il povero, e il debole e il povero siano riconoscenti di sentirsi aiutati! Tutti coloro che, in qualsiasi campo, rifiutano di far circolare le proprie ricchezze, sono come acque stagnanti: non scopriranno mai il senso della vita, poiché la vita esiste unicamente nella circolazione, negli scambi».[10]

Nello stesso senso si è detto che muore ciò che non circola: «c'è una sorta di legge sociale che fa sì che quel che non circola muore, come è per il Mar Morto e per il lago di Tiberiade, che pur formati dallo stesso fiume, il Giordano, sono l'uno morto e l'altro vivo, perché il primo conserva tutta l'acqua per sé, il secondo la dà ad altri fiumi».[11]

Appare fondamentale, dunque, la coscienza di far parte di una comunità vivente: «Nei prossimi decenni, la sopravvivenza dell'umanità dipenderà dalla nostra capacità di comprendere i principi che sostengono la vita e di vivere in conformità con questi. Pertanto, la consapevolezza di essere parte di "un tutto" e di come funzionano i sistemi viventi che ne fanno parte dovrà diventare una competenza imprescindibile per i politici, gli amministratori, gli insegnanti e costituire la parte più importante dell'istruzione a tutti i livelli, dalle scuole primarie e secondarie, fino all'università e alla formazione permanente».[12]

Se accogliamo questa realtà oggettiva, dobbiamo sviluppare nuove sensibilità ai legami che intercorrono tra di noi al fine di diventare cooperatori e non profittatori delle risorse (materiali, affettive, etc.) offerte dalla Rete della vita.

Non a caso anche Bergoglio nel messaggio inaugurale del suo Pontificato, «ha usato più di otto volte le parole aver cura», ha osservato Boff, ad avviso del quale «è l'etica della cura, quella che salverà la vita umana e garantirà la vitalità degli ecosi-

[9] F. Capra, *La scienza della vita cit.*

[10] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 6 Aprile 2014, Prosveta. Cfr. Idem, *La Legge degli scambi* in *La Bilancia cosmica*, Prosveta.

[11] J. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, 1993, p. 215.

[12] F. Capra, *La scienza della vita cit.*: «La caratteristica principale della famiglia terrestre è la sua capacità intrinseca di sostenere la vita […] noi tutti dovremmo cercare di mantenere e alimentare questa capacità […]. In una comunità sostenibile, ciò che viene promosso e sponsorizzato non è tanto la crescita o lo sviluppo illimitato, bensì l'intera rete della vita dalla quale dipende la nostra sopravvivenza a lungo termine. Una comunità sostenibile viene progettata e gestita in modo che i suoi stili di vita, la sua organizzazione economica e la sua tecnologia non compromettano la capacità della natura di sostenere durevolmente la vita […] sia negli ecosistemi sia nella società umana, la sostenibilità scaturisce da un'intera rete di relazioni e non da un solo individuo»: *ibidem*.

stemi. Francesco di Assisi, patrono dell'ecologia, sarà il paradigma di una relazione rispettosa e fraterna con tutti gli esseri, non sopra ma ai piedi della Natura».[13]

1.4. La cura deve, evidentemente, iniziare da se stessi o meglio dalla cura del proprio "Sé", della propria identità cooperativa e fraterna relativamente all'organismo nella sua totalità. Non si tratta di una cura applicata al solo corpo, al solo intelletto o ai soli sentimenti. Questo bisogno di cura si era già manifestato già nella antichità, evidentemente, essendo connaturato alla nostra natura (cfr. cap. III, par. 7).

Il cooperatore si prende cura di se stesso e, con umiltà, invita, ove possibile, gli altri a fare altrettanto. Il «prendersi cura di se stessi» esige due chiarimenti, osservava Foucault: «a) che cosa sia il sé di cui ci si deve prendere cura, b) in che cosa consista questa cura».[14]

Nella nostra prospettiva, come appena rilevato, il "Sé" di cui prendersi cura è quello cooperatore, fraterno, legato alla nostra natura altruistica in tutti gli scambi che avvengono nella vita quotidiana. Questo "Sé" possiamo anche chiamarlo, seguendo Socrate, il "Sé" divino dell'uomo.

Con riguardo alle modalità della cura del "Sé", lo stesso Foucault investigando nella cultura greca antica (i greci impiegavano l'espressione *"epimeleia heautou"*, i latini *"cura sui"*) ne ha evidenziato alcuni contenuti per noi tuttora validi: la cura del Sé contiene «in primo luogo il tema di un atteggiamento generale, di un certo modo di considerare le cose, di essere nel mondo […] il che significa che *l'epimeleia heautou* è un atteggiamento: verso di Sé, verso gli altri, verso il mondo […], in secondo luogo una certa forma di attenzione, di sguardo […] curarsi di se stessi implica un certo modo di vigilare intorno a quel che si pensa e a quel che accade nel pensiero. Vi è infatti affinità della parola *epimeleia* con *meletē*, che significa al contempo esercizio e meditazione […], in terzo luogo azioni esercitate da sé su di sé, quelle attraverso le quali ci si fa carico di sé, quelle per mezzo delle quali ci si modifica, ci si purifica, ci si trasforma […] mi riferisco, per esempio, alle tecniche di meditazione, alle tecniche per l'esame di coscienza, o ancora a quelle volte a sottoporre a verifica le rappresentazioni via via che esse si affacciano alla mente, eccetera».[15]

[13] Cfr. L. Boff, *Francesco di Assisi e Francesco di Roma cit.*

[14] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto cit.*, p. 23.

[15] *Ivi*, p.13. Ricorda Hadot, in riferimento alla filosofia greco-romana, che ogni scuola di filosofia rappresentava una forma di vita collegata a un ideale di saggezza: «a ogni scuola corrisponderà così un atteggiamento interiore fondamentale [...]. Ma, soprattutto, in tutte le scuole saranno praticati esercizi destinati ad assicurare il progresso spirituale verso lo stato ideale della saggezza, esercizi della ragione che saranno per l'anima, analoghi all'allenamento dell'atleta o alle cure di una terapia medica. In termini generali, consistono soprattutto nel controllo di sé e nella meditazione. Il controllo di sé è fondamentalmente attenzione a se stessi: vigilanza tesa nello stoicismo, rinuncia ai desideri superflui nell'epicureismo»: *op. cit.*, p. 15. Osserva, inoltre, questo Autore, che «l'esercizio della ragione è "meditazione": d'altronde etimologicamente i due termini sono sinonimi. Diversamente dalle meditazioni di tipo buddistico dell'Estremo oriente, la meditazione filosofica greco romana non è legata a un atteggiamento corporeo, ma è un esercizio puramente razionale o immaginativo o intuitivo. Le sue forme sono estremamente varie»: *ibidem*.

Evidentemente, quelli citati sono solo alcuni degli strumenti possibili. Ciascuno deve scegliere il percorso metodologico più congeniale al suo avanzamento e sperimentare direttamente le risorse selezionate per la *cura sui,* la quale non si esaurisce in un ciclo di meditazioni, nel ritiro in luoghi spirituali, in corsi specialistici di storia del pensiero filosofico, giacché essa esige lo sforzo di vivere la vita quotidiana nella consapevolezza della sua sacralità e della comune appartenenza alla stessa Rete della vita ovvero alla stessa Famiglia Universale. Le risorse di cui si avvale la *cura sui* (culturali, affettive,etc.) sono, dunque, destinate al cambiamento concreto rispetto al modo di nutrirci, di amare, di guardare, di lavorare, etc.

La cura del Sé non può, pertanto, essere ridotta a mo' di corso universitario o di terapia medicale. Un tale approccio riduzionista, portato avanti da una parte del mondo culturale allorché si è chiuso alla vita vissuta, ha sortito insuccessi. La *cura sui* non può essere nemmeno fagocitata dai professionisti della psiche i quali talvolta hanno preferito indugiare e trattenersi eccessivamente nelle cantine dell'essere umano.[16] La *cura sui* non può, peraltro, essere cloroformizzata da un tipo di religiosità che valorizza di fatto le debolezze umane e spegne l'aspirazione a ideali elevati, ancorché teoricamente proclamati. La *cura sui* esige, invece, un orizzonte elevato entro il quale collocare il perfezionamento individuale. La *cura sui* non può essere trasmessa da chi non cerca di vivere sul proprio organismo la sacralità e la moralità nella vita quotidiana. La *cura sui* ha bisogno non solo di confronti intellettuali ma di esempi di vita disinteressati. Evidentemente, queste precisazioni non vogliono sostenere pretese di perfezione o aspettative sulle altrui perfezione, ma porre in luce che sono necessari sforzi sinceri, intenzioni autentiche di cambiamento e sperimentazione, nonché l'assenza di gravi ambiguità. La *cura sui* come «l'educazione alla fraternità presuppone la presenza di educatori che siano o tendano ad essere fraterni, il che presuppone da parte di questi una volontà coraggiosa e perseverante per evolversi in questa direzione, nonché una lucidità sulla parte oscura, sulla parte meno civilizzata che c'è in ognuno di noi».[17] La *cura sui* non è, dunque, una astratta esigenza intellettuale, «è anche "lavoro", impegno capillare e concreto che implica, oltre al coinvolgimento emotivo dei soggetti, la capacità di mettersi in gioco nella molteplicità delle situazioni in cui essi si trovano ad agire; e la volontà di ottenere effetti, di raggiungere obiettivi».[18]

[16] Boff e Hathaway sono molto critici sulla psichiatria e la psicoterapia di matrice occidentale e condividono il pensiero di T. Roszak secondo il quale «è la psichiatria della moderna società occidentale ad aver separato la vita interiore dal mondo esterno, come se quello che è dentro di noi non fosse anche all'interno dell'Universo: qualcosa di reale, consequenziale e di inseparabile dallo studio del mondo naturale» (*The voice of the Earth*, Simon and Schuster, New York, 1992). Secondo questi Autori, «quasi tutte le correnti psicologiche occidentali sono inadatte ad analizzare e comprendere la psicosi collettiva che ci disconnette e ci isola dalla grande comunità degli esseri viventi»: L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 200.

[17] B. Mattei, *Solidarité ou Fraternité cit.*

[18] E. Pulcini, *Cura di sé, cura dell'altro*, in Thaumazein 1/2013, p. 96.

1.5. Schematizzando il processo in questione ai soli fini esemplificativi, possiamo aggiungere che oltre alle fasi di apprendimento delle risorse e della successiva applicazione, la *"cura sui"* consta di una serie di attività che debbono essere compiute dal solo soggetto interessato su se stesso: in questo stadio, la *cura sui* «si caratterizza come educazione interiore autogestita (contrassegnata da pratiche vissute di cui il soggetto stesso è allievo e maestro). Siamo, così, davanti anche al modello più complesso, ma il più alto poiché viene a gestire proprio l'interiorità dell'io».[19]

Evidentemente, questa ultima affermazione non implica l'irrilevanza della formazione, trasmissione, apprendimento e tirocinio della *cura sui*. Cioè la *cura sui* non comporta la necessità di essere "autodidatti", ma esige che il nucleo del lavoro interiore su stesso debba essere svolto dal soggetto direttamente interessato.

Il cooperatore sa che tramite la cura del Sé può dare agli altri una "moneta buona" cioè sostegno, affetto, disinteresse, pari dignità. Questa moneta non si acquisisce a caso o per inerzia, ma per scelta di vita, mediante, giustappunto, la cura del Sé. Il cooperatore entra in contatto con la sua, simbolicamente parlando, banca interiore dalla quale attinge energie benefiche, la consapevolezza di se stesso e dell'unità della Vita, nonché la percezione degli altri come una parte di Sé.

La *cura sui* parte da se stessi, ma diventa naturalmente una cura estesa a tutta la comunità della vita, come auspicato dalla *Carta della Terra* la quale annovera tra i suoi principi quello di «prendersi cura della comunità vivente con comprensione, compassione e amore».[20] L'attitudine a percepire la comune appartenenza alla Rete della Vita appare, dunque, a molti ineludibile. Anche la riflessione di Rifkin valorizza la consapevolezza del fatto che «la Terra funziona come un organismo unitario e inscindibile, dalla cui salute dipendiamo e di cui siamo tutti responsabili. Solo se saremo disposti a diventare realmente solidali con il pianeta, ridefinendo i nostri stili di vita e il corso dell'economia a favore di una vera sostenibilità ambientale, avremo la possibilità di superare la crisi a favore di una salvifica rinascita».[21]

Boff e Hathaway ci ricordano che «per secoli abbiamo riflettuto sulla Terra. Noi eravamo i soggetti del pensiero e la Terra era l'oggetto. Ora una volta presa coscienza del fatto che la Terra e l'umanità formano un'unica realtà è importante [comprendere che] non siamo semplicemente sulla Terra. Noi siamo anche la Terra […] la parola *uomo* deriva da *humus*, terra fertile, analogamente in ebraico il termine *adam*, uomo, deriva da *adamah*, suolo, terra fertile».[22]

Da questa attitudine occorre trarre sia l'esigenza di essere fraterni con la vita che è in noi, con il nostro organismo, con tutte le nostre cellule viventi che

[19] F. Cambi, *La cura in Pedagogia cit.*

[20] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 518. La cura della comunità della vita «ha una lunga tradizione in Occidente, come è evidente dalla celebre favola-mito sulla cura raccontata dal famoso schiavo di Cesare Augusto, Gaio Giulio Igino (64 a.C.-17 d.C.). Questo mito è stato oggetto di un commento molto approfondito del filosofo Martin Heidegger in Essere e Tempo (§§39-44). Da tale mito deriva l'idea che la cura sia l'essenza concreta dell'essere umano»: *Ibidem.*

[21] J. Rifkin, *op. cit.*, p. 77.

[22] Idem, *op. cit.*, p. 562.

permettono a noi di vivere sulla Terra, sia la necessità di ridimensionare i nostri bisogni materiali e il consumo delle risorse, giacché queste ultime sono limitate e destinate anche ad altri. Afferma il famoso scienziato Maturana: «voglio un mondo nel quale si rispetti la natura che ci alimenta, un mondo nel quale si restituisca quello che la natura ci presta per vivere. In quanto esseri viventi siamo esseri autonomi, ma nel vivere non lo siamo».[23]

Occorre, allora, un sapere sistemico coerente con l'unità della Rete della vita. È meglio una testa ben fatta che una testa ben piena, scrive Morin. Questa metafora di successo, presa a prestito da Montaigne, vuole significare che non è importante accumulare sapere ("testa ben piena"), ma maturare un'attitudine generale idonea a cogliere i legami tra i saperi e i vari settori di manifestazioni della vita.[24] Occorre superare la frammentazione delle conoscenze per cogliere l'Unità della Vita e le interconnessioni. L'identità umana, afferma Morin, così come i suoi saperi, «è frammentata e dispersa fra le diverse scienze e discipline. Ogni scienza si limita a studiare un pezzettino dell'identità umana, scollegandolo da tutti gli altri […] ad accecarci non è solo la nostra ignoranza, è anche la nostra conoscenza. Il nostro modo di conoscenza parcellizzato produce ignoranze globali».[25]

Evidentemente, la massa notevole di informazioni oggi acquisibili non può compensare la necessità di un pensiero sistemico: «uno degli inconvenienti provocati oggi dai media è il fatto che l'uomo moderno crede di avere accesso al significato degli eventi semplicemente perché è informato […] l'informazione giunge sempre a una soglia in cui non è in grado di rendere conto del senso dell'evento».[26]

Occorre sviluppare una capacità di pensare che ponga in luce le connessioni, la complessità, tenendo presente che il tutto è qualcosa di più della mera somma delle singole parti.[27] Per comprendere in termini concreti il significato dell'approccio sistemico, occorre considerare che «un sistema vivente, sia un organismo, un sistema sociale o un ecosistema, è un insieme integrato che non può essere capito riducendo le proprietà alle proprietà delle parti più piccole. Le proprietà dette sistemiche sono proprietà dell'intero che nessuna delle parti possiede. Il pensiero sistemico, quindi, coinvolge un cambiamento di prospettiva dalle parti all'intero». Ad esempio, è sempre più evidente che i problemi collettivi correlati alla energia, all'ambiente, al cambiamento climatico, alla povertà, «non possono essere compresi separatamente, sono problemi sistemici, interconnessi e interdipendenti».[28] Ciò vuole dire che le soluzioni ai problemi per essere efficaci devono essere anche esse sistemiche, altrimenti sono illusorie.

Un'altra conseguenza discendente dall'appartenenza alla Rete della Vita è il

[23] H. Maturana e X. Dàvila, *Emozioni e linguaggio cit.*, p. 39.
[24] E. Morin, *È meglio una testa ben fatta che una testa ben piena*, Corriere della Sera, 19 maggio 2000. Cfr. O. M. Aïvanhov, *La Vision du Tout*, 25 dicembre 1961, Prosveta.
[25] Intervento di E. Morin, *Meet the Media Guru*, Milano 11 novembre 2009.
[26] P. Breton, *L'utopia della comunicazione*, Utet, 1995, p. 128.
[27] F. Capra, *Rete della vita cit.*, pp. 40-41.
[28] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 461.

lavorare per il tutto e non per una parte: «bisogna essere capaci di allargare ogni giorno il cerchio delle proprie occupazioni e delle proprie attività: ecco cosa significa evolvere. Cosa si vede, invece? Degli esseri umani occupati soprattutto dei loro interessi personali, e un po' di quelli della loro famiglia e del loro paese, e questo porta con sé parecchi malintesi. Molti diranno che non c'è ideale più grande che lavorare per il proprio paese, ma non è così, perché esso non rappresenta la totalità. Se ciascuno si mette a lavorare unicamente per il proprio paese, questo non può che portare a conflitti con gli altri paesi. Quando ci si concentra esclusivamente su una parte del tutto, si entra necessariamente in conflitto con le altre parti di quel "tutto". La pace nel mondo esige che si considerino le cose dal punto di vista più vasto, più universale. Per evolvere, bisogna introdurre nella mente un punto di vista sempre più ampio, bisogna aprire il proprio cuore a un numero sempre maggiore di creature, e mettere tutta la propria volontà nella realizzazione di una famiglia universale».[29]

Nella stessa direzione, Naess «sostiene che il processo di maturazione psicologica implica lo sviluppo dell'identificazione con gli altri, che consente al sé di abbracciare cerchi dell'essere sempre più ampi fino ad includere la grande comunità della Terra».[30]

1.6. In termini sintetici, la consapevolezza di essere oggettivamente parte della Rete della Vita produce l'esigenza di:

1. avere cura del proprio Sé cooperatore e fraterno;
2. sviluppare un modo di pensare sistemico;
3. progettare soluzioni sistemiche per i problemi collettivi;
4. avere cura della Terra e della comunità della Vita;
5. lavorare non per gli interessi esclusivi di una parte, ma per quelli della intera collettività;
6. percepire concretamente nella conduzione delle proprie attività quotidiane il legame interiore con la collettività;
7. avere un'attitudine cooperativa e non predatoria verso tutte le risorse materiali e immateriali offerti dalla comunità della Vita.

2. Attitudine alla scelta degli Ideali, dei pensieri e dei sentimenti per manifestare comportamenti civici

«Se l'ideale è come una mappa… l'ideale del perfezionamento individuale nella prospettiva della fraternità universale esprime la mappa più estesa, più ricca di percorsi, cioè di potenzialità cognitive ed emotive»

[29] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 11 Ottobre 2008, Prosveta.
[30] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 207.

2.1. L'aspirazione a sviluppare la natura cooperativa, abbiamo già evidenziato, richiede una attività ordinatrice dei molteplici impulsi ed energie che abitano in noi, cioè una autoeducazione interiore. Questa attitudine deve essere sviluppata in sede formativa per acquisire gli strumenti grazie ai quali ciascuno può diventare consapevole della propria natura egocentrica e altruistica e riconoscere, gradualmente, nelle varie circostanze della vita, il tipo di natura che affiora nella propria coscienza e negli atti della vita quotidiana. Questa consapevolezza è la premessa per la libera scelta del nostro Io. Per prendere coscienza di questa opposizione fisiologica che alberga in noi, «è necessario osservarsi, e purtroppo la maggior parte degli esseri umani mescola tutto: per essi, i pensieri e i sentimenti inferiori sono della medesima natura dei pensieri e dei sentimenti superiori; non sanno distinguere gli uni dagli altri».[31]

Occorre essere consapevoli del fatto che le idee che abbiamo in mente, spesso non elaborate personalmente, non sono neutrali nella nostra vita concreta. Non può essere libero, afferma Morin, colui che non si rende conto di quale impatto abbiano i propri pensieri sulle sue scelte e sui suoi comportamenti: «un'etica del pensiero ci richiede di essere vigili circa le idee che possediamo e da cui siamo posseduti».[32]

Le idee, ricorda Schumacher, sono filtri tramite i quali pensiamo, sentiamo, interpretiamo il mondo, e ne facciamo esperienza. Ma «se le idee-valori che abbiamo in mente sono prevalentemente modeste, deboli, superficiali e incoerenti, la vita apparirà insipida, non interessante, banale e caotica. Nei tempi moderni scarsa attenzione è stata data allo studio delle idee che costituiscono quegli strumenti per mezzo dei quali pensiero e osservazione procedono. Noi pensiamo con o attraverso idee e che quello che più in generale chiamiamo il pensare è l'applicazione di idee».[33]

Abbiamo bisogno di un'autoeducazione interiore. È fondamentale sviluppare questo tirocinio che dura tutta una vita implicante la vigilanza e la selezione dei propri pensieri e sentimenti.

Questa consapevolezza ricercata tradizionalmente dai mistici, dovrebbe far parte del percorso pedagogico ordinario, nel rispetto del senso di misura correlato all'età e alle diverse predisposizioni. Questo tirocinio richiede quella cultura di vita interiore di cui i genitori dovrebbero essere, in effetti, i primi depositari. Se iniziamo il lavoro introspettivo, osserva Ricard, ci rendiamo conto che non è poi così faticoso: «nonostante qualche difficoltà scopriamo rapidamente la gioia che scaturisce dallo sforzo, e che ogni progresso è una nuova soddisfazione. Abbiamo la consapevolezza di acquisire una libertà e una forza interiore sempre più grandi, che si traducono nell'attenuazione delle angosce e delle paure. La fiducia

[31] O. M. Aïvanhov, *La chiave essenziale cit.*
[32] Citato da S. Contesini, *L'etica e il pensare bene*, www.fabbricafilosofica.it.
[33] E. F. Schumacher, *Small is beautiful: A Study of Economics As If People Mattered*, 1973. Traduzione di F. Bossalino, w3.uniroma1.it.

impostata sulla gioia di vivere si sostituisce all'insicurezza, e un appassionato altruismo all'egocentrismo cronico».[34]

Oggi una parte dell'umanità, meno abituata all'esercizio attivo del pensiero, recepisce come propri gli input che in realtà provengono dalle comunicazioni di massa. Gli esperti sanno bene che è sufficiente toccare le pulsioni più istintive per condurre molte persone laddove hanno deciso che queste debbano andare. Questa capacità di asservire la coscienza è propria di chi comunica al fine di stimolare la rabbia o all'opposto la mollezza interiore. Ecco perché saper individuare le varie pulsioni, le loro logiche e apprendere a gestirle positivamente, è un dato irrinunciabile della propria libertà e affidabilità morale verso gli altri.

Le idee, scrive Galimberti, «lavorano comunque anche ad insaputa di chi non le conosce […] e, senza ideali – avvertiva Mannheim –, l'uomo diventa una creatura dominata da meri impulsi».[35] Questa affermazione ci fa comprendere che un Ideale ci dà le energie mentali ed emotive per liberarci dal giogo degli impulsi egocentrici e consumistici. Un Ideale mette in azione le nostre potenzialità, la nostra identità e la nostra libertà. Un Alto Ideale ci permette di superare la concezione della vita come semplice sequenza di fatti contingenti.

Aïvanhov ci ricorda che gli istinti contengono potenti energie: se cerchiamo di annientarli, corriamo il rischio di sfinirci in questa lotta e di annientare una parte della nostra vita. Allora, come dominare e orientare gli istinti? Nutrendo in se stessi un alto ideale. Sì, perché un alto ideale è il miglior trasformatore delle energie. Non appena poniamo un ideale molto elevato nel nostro cuore e nella nostra anima, le nostre energie sono obbligate a passare attraverso quell'ideale, ed esso si occupa di imprimere ai nostri istinti un'altra direzione, una direzione verso "l'alto", appunto.[36]

Ma gli ideali non vanno confusi con le semplici ambizioni: «Si vedono tante persone che si ostinano a cercare o a conservare posti, funzioni, ruoli… vogliono mostrare al mondo intero che nulla può fermarle […]. È bellissimo volersi superare […] ma più che avere ambizioni è importante avere un alto ideale, il che non è affatto la stessa cosa. Sì, non si deve confondere l'ambizione sociale con l'ideale. L'ambizione, per come viene intesa normalmente, è diretta alla ricerca di successi visibili, tangibili, materiali, mentre un alto ideale cerca il progresso interiore, spirituale».[37]

Il tema degli ideali e dei pensieri riguarda tutti noi, coinvolge la nostra libertà e il nostro futuro e non può essere confinato nel campo delle mere astrazioni o delle discussioni filosofiche.

---

[34] M. Ricard, *Il gusto di essere felici cit.*

[35] U. Galimberti, *Parole nomadi*, Feltrinelli, 2006, p.158.

[36] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 17 febbraio 2013. Idem, *"L'alto Ideale"* in Opera omnia n. 5, Prosveta. Sui benefici generati da questo lavoro pedagogico e spirituale per la vita collettiva e le relazioni sociali, cfr. le importanti riflessioni di C. Simon-Belli, *Costruire la Pace cit.*, p. 130 e segg.

[37] Idem, *Pensieri quotidiani*, 18 gennaio 2004, Prosveta.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 196 27/05/2019 09:39:11

Giustamente, si è detto che una delle forze che concorre a trasformare l'ambiente in cui viviamo è «la forza di ciò che deve essere, cioè la forza delle idee. Noi percepiamo il mondo e le sue manifestazioni come qualcosa che può essere valutato positivamente o negativamente, ponendo a confronto la realtà delle cose come sono e come pensiamo che dovrebbero essere. Questa normatività può assumere forme diverse e la avvertiamo come la forza dei principi, quando ci riesce di identificarli: la forza del dovere morale, del *moral point of view* più in generale, o della coscienza, della legge, della fede, dei valori culturali come immagini del desiderabile, la forza del migliore argomento, la forza della giustizia, l'attrattiva di una buona vita».[38]

Pensiamo, ad esempio, alla influenza che può esercitare una determinata idea di "Natura" in noi: «le idee metafisiche hanno un forte potere normativo sui processi cognitivi e influenzano profondamente il processo di elaborazione dell'orizzonte di significati che direziona il nostro modo di abitare la Terra […] l'idea di natura che la nostra mente condivide con l'ambiente culturale di cui si nutre, influenza e condiziona le nostre scelte in merito ai nostri comportamenti. L'idea di natura non è mai neutra, è come una mappa che autorizza o meno certi percorsi sul territorio».[39]

Se l'idea può essere una sorta di mappa che contiene certi percorsi sul nostro territorio, allora, risulta fondamentale porsi nella vita Ideali elevati per esprimere potenzialità più elevate, cioè percorsi più significativi e arricchenti. Un grande Ideale è, in effetti, come una grande mappa ricca di percorsi diversi e di destinazioni elevate.

L'ideale di una vita egocentrica e consumistica, focalizzata sulle sole ambizioni e vanità sociali, esprime, invece, una piccolissima mappa con il suo seguito di pensieri e sentimenti, generantisi automaticamente, orientati verso modestissime destinazioni. In ragione di ciò, si potrebbe anche affermare: «dimmi quale ideali nutri e ti dirò la tua destinazione futura».

Però, un grande Ideale, soltanto se è amato, può produrre effetti dentro di noi, cioè può darci l'energia, la determinazione di voler raggiungere la destinazione prescelta. In caso contrario, i sentimenti, i desideri tendono a condurci

[38] A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, 2008.

[39] M. Bonafini, *Dispensa del corso di teoria e pratica di educazione ambientale*, 2011, Università di Verona. Secondo Bonafini, modificare l'idea attuale di natura «non è facile in quanto ha profonde radici nella nostra cultura. Crescere dentro la costruzione della realtà elaborata dal pensiero occidentale significa respirare un'aria inquinata da una metafisica antiecologica. Secondo Bateson la nostra mente sarebbe contaminata da un'«ecologia di idee cattive» che inquinano il nostro pensiero e condizionano il nostro modo di vivere. Alla base degli atteggiamenti antiecologici ci sarebbe un insieme di idee filosofiche, scientifiche, religiose tipiche della cultura occidentale da riconsiderare criticamente. Secondo alcuni studiosi il problema chiave è il nostro modo di essere. La "vita della mente" non è solo luogo dell'elaborazione di informazioni e conoscenze, è anche luogo di immagini, visioni del mondo di tipo pre-giudiziale e pre-categoriale che si sottraggono all'azione critica e riflessiva del pensiero. Queste idee sono gli strumenti attraverso i quali il pensiero pensa e costituiscono il centro del nostro modo di essere»: *ibidem*.

nella direzione opposta a quella indicata dal piano razionale. I nostri comportamenti, di regola, tendono a soddisfare, soprattutto, ciò che abbiamo veramente desiderato e non ciò che abbiamo ritenuto razionalmente (cfr. par.15). Ecco perché l'attitudine in esame, ricomprende necessariamente la scelta dei propri sentimenti affinché essi siano in sintonia con gli ideali scelti.

L'autoeducazione interiore ci aiuta così a prendere coscienza di come si attua in noi il processo di scelta e di come avviene l'adeguamento concreto ai valori che riteniamo giusti e che abbiamo liberamente selezionato. L'autoeducazione interiore è anche attitudine al miglioramento continuo in quanto ci permette di proseguire sul cammino prescelto, quale che siano le condizioni di vita del momento, apportando i continui aggiustamenti e le necessarie elaborazioni personali. La plasticità del cervello, accertata oggi scientificamente, comprova le facoltà creative e di cambiamento che possiamo imprimere nella nostra vita, in qualunque età,: «*Un concetto fondamentale della neurobiologia moderna è che le connessioni del sistema nervoso possono essere modificate dall'esperienza, sia in termini funzionali* sia in termini di struttura […].Tali processi sono noti come fenomeni di plasticità neurale e rappresentano una proprietà caratteristica, ma non esclusiva, della corteccia cerebrale […]. Quando diciamo «Ho cambiato idea» asseriamo senza saperlo che qualcosa è cambiato nella funzione o nella struttura del nostro cervello. Questo perché le idee sono, per così dire, "stampate" nei circuiti nervosi e non si può cambiare idea se non cambiando il "testo" cerebrale che la descrive. La plasticità è una caratteristica peculiare del sistema nervoso in sviluppo; con il passaggio all'età adulta si verifica una notevole riduzione delle potenzialità plastiche dei circuiti nervosi, anche se una serie di studi ha evidenziato che un'adeguata stimolazione ambientale è in grado di indurre fenomeni di plasticità anche nel cervello adulto».[40] Non a caso, l'esperienza e l'apprendimento fanno nascere nuovi neuroni.[41] In effetti, «il DNA non contiene l'esatto disegno di come sarà fatto il cervello del nascituro ma un generico bozzetto […] ciò lascia aperto un grosso margine all'indeterminismo. A quanto pare è la storia personale dell'individuo e non il suo codice genetico a determinare come sarà fatto il cervello».[42]

L'essere umano, si è affermato, possiede potenzialità multiple che vengono

[40] L. Baroncelli e L. Maffei, *Plasticità neurale*, in *Dizionario di medicina*, Treccani, 2010. Il cervello «è il grande adattatore all'interno della rete dell'organismo. Abbiamo prove che praticare regolarmente un'attività che impegna il cervello - musica, golf, scacchi, oppure un esame scolastico particolarmente impegnativo o una professione culturalmente impegnativa - modifica aree cerebrali, cambia il volume totale della materia grigia, ristruttura circuiti cerebrali, in una parola induce plasticità cerebrale. Abbiamo prove che lo stesso accade nel cervello di persone dedite alla meditazione (Carosella, Bottaccioli, 2012; Tang et al., 2015). Abbiamo infine prove che vivere una condizione sociale di esclusione e di povertà lascia segni nel cervello»: F. Bottacioli, *Individuo tra biologia e società cit.*

[41] Cfr. *Cervello, l'esperienza fa nascere nuovi neuroni e sviluppa personalità*, Redazione de Il Fatto Quotidiano, 9 maggio 2013, ove si menziona lo studio pubblicato sulla rivista *Science* e coordinato dalla tedesca Julia Freund, del Politecnico di Dresda.

[42] E. Coco, *Egoisti, malvagi e generosi. Storia naturale dell'altruismo*, Bruno Mondadori, 2008, p. 184.

alla luce anche mediante l'interazione con l'ambiente. Precisamente, si è sostenuto che la nostra evoluzione sarebbe connessa a quattro livelli: genetico, comportamentale, culturale ed epigenetico.[43]

2.2. La consapevolezza e l'orientamento dei propri stati di animo sono un ulteriore aspetto della *"cura sui"*. Oggi possiamo fruire di notevoli spazi fisici per muoverci fisicamente, di ampi spazi virtuali per connetterci virtualmente e di spazi psichici per provare una vasta gamma di piaceri e di emozioni. A fronte di questa espansione, forse, non abbiamo conquistato un maggiore grado di libertà e non abbiamo sperimentato nuovi stati d'animo portatori di benessere. In compenso, è aumentata l'accessibilità a una vasta cultura che si occupa del governo dei nostri stati d'animo per vivere con maggiore libertà e dignità i vari momenti della vita.

Dal punto di vista del "sé egocentrico", la libertà è la possibilità di dare libero sfogo a qualsivoglia impulso e piacere. Dal punto di vista del "Sé superiore" la libertà è il superamento della schiavitù dagli impulsi per esprimere la propria creatività e sperimentare stati d'animo positivi di gioia e benessere duraturi.

Gli sforzi compiuti per ottenere la nostra libertà dalla tirannia dell'ego aumentano la nostra forza interiore. Ricard osserva che «l'esperienza dimostra che chi si è liberato dai diktat dell'ego pensa e agisce con una spontaneità e una libertà opposta alla costante paranoia generata dai capricci di un ego tronfio». Paul Ekman, uno dei più eminenti esperti della scienza dell'emozione, che si è dedicato in particolare allo studio di persone dotate di qualità umane eccezionali, fra i tratti fondamentali di questi individui riscontra «il balenare della bontà, una modalità d'essere che gli altri percepiscono e apprezzano e, a differenza dei tanti ciarlatani carismatici, una perfetta coerenza tra la loro vita privata e la loro vita pubblica». Ma soprattutto «spicca l'assenza di ego: queste persone ispirano gli altri proprio grazie alla minima importanza che attribuiscono al loro status, alla loro fama, per farla breve al loro io. Non si preoccupano affatto di sapere se la loro posizione o la loro importanza sono riconosciute».[44]

Ai fini del governo degli stati d'animo, la forza interiore è imprescindibile, tenendo presente altresì che gli stati d'animo non sono la conseguenza neces-

[43] E. Jablonka e M. Lamb, *L'evoluzione in quattro dimensioni*, Utet, 2007. Nella prefazione del libro, M. Buiatti osserva che «la visione complessiva che Jablonka e Lamb ci propongono è profondamente diversa da quella fino a poco tempo fa tradizionale, che proponeva che la evoluzione avvenga solo per cambiamento del corredo genetico o meglio, per usare il linguaggio ed i concetti della genetica di popolazione neo-darwinista, delle frequenze degli alleli (i "varanti" dei geni) che costituiscono i patrimoni genetici degli esseri viventi. Per essere chiari tuttavia, questo non significa in alcun modo che i processi che si ipotizzavano precedentemente alla recente ondata di scoperte non ci siano. Naturalmente le frequenze alleliche variano ancora e in tutti gli organismi, la selezione naturale continua ad esistere e con essa anche i processi di mutazione e di deriva genetica. Le quattro forme di ereditarietà infatti interagiscono e non si escludono, come chiariscono Jablonka e Lamb, anche se hanno un peso diverso nei diversi organismi»: *ivi*, p. IX.

[44] M. Ricard, *Il gusto di essere felici cit.*

sitata e predeterminata di eventi esteriori, come normalmente siamo abituati a pensare. Scrive sul punto un autorevole esperto in materia, Wayne W. Dyer: «Nella vita, tutti abbiamo da combattere grosso modo le stesse battaglie, tutti incontriamo difficoltà che si assomigliano. Disaccordi, conflitti […] la vecchiaia, la malattia, le catastrofi naturali, sono tutti eventi che pongono dei problemi a praticamente tutti gli esseri umani. Malgrado tali eventi, però, alcuni riescono ad evitare l'abbattimento e l'infelicità paralizzanti; altri invece crollano, cadono nell'inerzia. Quelli che riconoscono che i problemi fanno parte della condizione umana, e che non misurano la felicità dall'assenza di problemi, sono gli esseri più intelligenti che si conoscano, e sono anche i più rari. Imparare a dirigere se stessi comporta tutto un nuovo processo mentale, il quale può rivelarsi difficile perché, nella nostra società, troppe forze cospirano contro la responsabilità individuale. Devi contare sulla tua capacità di sentirti emotivamente come tu scegli di sentirti in un dato momento della tua vita… Gli stati d'animo non sono solo semplici emozioni che ti capita di provare: sono reazioni che tu scegli di avere. Se il responsabile delle tue emozioni sei tu, non sei tenuto a scegliere reazioni autodistruttrici».[45]

In effetti, molte sofferenze e violenze derivano dall'accecamento e attaccamento dovuti alla scarsa conoscenza e abitudine a padroneggiare le forze attrattive o repulsive che si originano nelle relazioni umane. I costi sociali connessi ai nostri comportamenti individuali sono presi in considerazione purtroppo, soprattutto, se ricadono nell'area dei comportamenti illeciti o nelle notizie di cronaca. Come abbiamo appreso a utilizzare le energie della natura, parimenti, dobbiamo apprendere, sostiene Aïvanhov, a utilizzare le energie primitive che sono in noi (gelosia, collera, cupidigia, alterigia, vanità…). È solo una questione di esercizio e di tempo.[46]

Ad esempio, noi usiamo, osserva Donati, uno stesso verbo "amare" per riferirci a tante relazioni di tipo diverso.[47] Appare importante, invece, essere consapevoli delle diverse declinazioni dei sentimenti che possiamo provare al fine di adottare comportamenti adeguati. Appare importante saper riconoscere le attrazioni, i sentimenti e l'amore in quanto essi possiedono differenti significati e diverse implicazioni comportamentali.[48]

[45] Wayne W. Dyer, *Le zone erronee*, Bur Rizzoli, p. 7.

[46] O. M. Aïvanhov, Opera omnia n. 2, 2002, Prosveta.

[47] «Diciamo che Paride amava la moglie di Agamennone, che Achille amava il suo amico Patroclo, che i primi cristiani si amavano raccogliendosi nelle prime comunità religiose. Molte lingue, come l'italiano, hanno un solo verbo. Ma i greci usavano tre parole diverse: *eros*, *philia* e *agape*. Così, l'amore di Paride per Elena era *eros*, quello di Achille per Patroclo, suo amico era *philia*, quello dei cristiani delle origini che condividevano uno stato spirituale di amore fraterno e disinteressato era *Agape*»: P. Donati, *L'amore come relazione sociale cit.,* p. 15 e segg.

[48] «L'attrazione sessuale dipende soprattutto da elementi puramente fisici ed è pertanto soggetta a cambiamenti. Il sentimento è già superiore all'attrazione, perché può essere ispirato da fattori di ordine morale, intellettuale e spirituale. Ma anche il sentimento è mutevole; un giorno si ama, il giorno dopo non si ama più. L'amore, il vero amore è al di sopra dell'attrazione sessuale e del

Il neurofisiologo Damasio ricorda che «se le emozioni sociali e i sentimenti corrispondenti non vengono adeguatamente dispiegati, e se il legame fra situazioni sociali da una parte, e gioia e dolore dall'altra, si rompe, l'individuo si trova nell'impossibilità di classificare nella propria memoria autobiografica l'esperienza degli eventi servendosi di quel marchio affettivo che servirebbe ad attribuirle la sua qualità "buona" o "cattiva". Questo precluderebbe di accedere a qualsiasi livello successivo nella costruzione dei concetti di bene e di male, e in particolare impedirebbe la costruzione, culturale e ragionata, di che cosa debba essere considerato buono o cattivo, in relazione al bene e al male che ne deriva».[49]

Anche se il governo degli stati d'animo è difficile, come tutti possiamo agevolmente riconoscere, è comunque fondamentale compiere sforzi in questa direzione al fine di non subire passivamente stati d'animo bloccanti la nostra forza interiore e la nostra autodeterminazione. Questi stati d'animo bloccanti sono anche provocati talora dal fatto che le difficoltà attuali di vita collettiva sono spesso raffigurate come forze sovrastanti il nostro "Io" e le nostre possibilità di reazione costruttiva.[50]

I genitori, invece, di sintonizzarsi sulle esigenze consumistiche del mercato, dovrebbero aiutare per davvero i figli a percepire la forza interiore grazie alla quale è possibile far fronte a tante forze attrattive che cercano di condurci verso stati d'animo passivi e rinunciatari in presenza dei quali anche il nostro senso civico e l'autostima deperiscono.

2.3. In termini riepilogativi, l'attitudine all'autoeducazione interiore:

- sviluppa, soprattutto, la consapevolezza delle manifestazioni mentali ed emotive delle due nature (cooperativa ed egocentrica) che albergano in noi;
- sviluppa la consapevolezza delle relazioni che intercorrono tra le idee, pensieri e sentimenti e i nostri comportamenti concreti al fine di manifestare in misura maggiore la parte cooperativa;
- aiuta a superare il processo di «indebolimento delle nostre capacità di cambiamento a livello psico-spirituale» indotto dai prevalenti sistemi culturali e informativi i quali esercitano su di noi una oppressione oggettiva che produce una sorta di "impotenza interiorizzata" a causa della quale il «nostro spirito si anestetizza e smettiamo di vivere pienamente da esseri umani»;[51]

---

sentimento. Il vero amore non è un sentimento, ma uno stato di coscienza. L'amore, vissuto come stato di coscienza, si situa ben oltre le circostanze e le persone»: O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 20 ottobre 2003, Prosveta; Cfr. Idem, *Opere omnia nn. 14-15*, Prosveta.

[49] A. Damasio, *Emozione e coscienza cit.,* p. 193.

[50] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 168.

[51] Ivi, p. 50. «L'impotenza interiorizzata» è quel qualcosa che ci impedisce di esprimere il nostro vero potere: quello interiore e quello di agire in condivisione con gli altri, cioè il potere intrinseco di ciascuno di noi (o *empowerment*) e il potere di agire in concerto con gli altri e di associarci in forme autenticamente partecipative, ivi, pp.158 e 580. Queste forme di potere sono state esaminate dalla sociologa S. Starhawk, *Truth or Dare*, 1987. La critica sociale, quando non è supportata da

- favorisce la scelta di un ideale elevato di vita quale strumento direzionale e unificante dei nostri sforzi e progressi, quale bussola di costante orientamento e aggiustamento, quale alleato nei momenti difficili della vita. L'ideale ci proietta in un orizzonte ampio nel quale i fatti contingenti che viviamo, anche se difficili, sono relativizzati e resi, malgrado tutto, utili sul piano della crescita personale.

Se l'ideale è come una mappa, l'ideale del perfezionamento individuale nella prospettiva della cooperazione fraterna esprime la mappa più estesa, più ricca di percorsi cioè di potenzialità cognitive ed emotive. L'ideale di vita che noi scegliamo è la nostra destinazione, ma nel contempo, se è elevato, è anche un faro che illumina i nostri possibili percorsi.

Compete a noi camminare nella vita con "intenzioni appropriate" per raggiungere la nostra destinazione desiderata

3. Attitudine alla scelta delle intenzioni

«Il dipanarsi della vita è oggettivamente condizionato dalle intenzioni, cioè dalle finalità che ciascuno si autoprefigge in quanto queste ultime dànno senso alla nostra interpretazione del mondo, al nostro ruolo nel mondo»

La tematica dell'intenzione fa parte dell'autoeducazione interiore ed è strettamente connessa alla scelta degli Ideali. In un capitolo precedente (cap. III, par.7) abbiamo evidenziato che uno degli elementi essenziali di una azione fraterna consiste nel fatto che tale azione «è guidata da una intenzione di bene. L'azione non è compiuta per caso, ma è frutto di una scelta di valore».[52] È importante, dunque, soffermarsi su questo concetto.

Mentre nella cultura ordinaria, le intenzioni, alla stessa stregua della vita interiore, sono collocate in un territorio privo di concretezza, le più elevate intelligenze dell'umanità, invece, hanno cercato di cogliere, fin dai tempi antichi, la rilevanza dell'intenzione per la vita dell'uomo. La tematica dell'intenzione è infatti oggetto di studio di numerose discipline: filosofia, pedagogia, psicologia, neuroscienze, diritto, gnoseologia, etc. Il termine intenzione, conseguentemente, possiede significati diversi nelle varie discipline. Vi è da aggiungere che la riflessione sulle intenzioni si presenta complessa perché coinvolge, necessariamente, anche l'analisi dei processi della nostra vita interiore. Per questa ragione, l'intenzione ha interessato anche i mistici, i teologi e gli spiritualisti in generale.

In questa sede,[53] l'intenzione rileva come orientamento delle nostre energie interiori (pensiero e sentimento), anche a prescindere dal successivo compi-

questi poteri costruttivi e progettuali, sfocia nel protagonismo egocentrico.

[52] *Atlante della fraternità universale cit.*, p. 38.

[53] Bruno E. G. Fuoco, *Il valore dell'intenzione*, in *Il Codice delle Leggi Morali cit.*; Idem, *L'intenzione e le scelte della nostra vita*, 2014, www.scienzaeconoscenza.it. Idem, *Il valore e l'efficacia dell'intenzione nel processo di cambiamento*, in Rivista Misli n.1/2014, Stella Mattutina edizioni.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 202 27/05/2019 09:39:12

mento di un atto esteriore. D'altronde questo è il significato generico del latino classico *"intentio"*, in-tendere, cioè "tendere a".

Osservava il famoso psicologo James che quanto diciamo sulla realtà dipende dalla prospettiva con cui la guardiamo e il suo contenuto dipende da ciò che scegliamo e la scelta dipende da noi.[54] Nella stessa direzione si è rilevato che noi percepiamo al fine di agire, di interagire con gli oggetti e con gli altri; quello che percepiamo non è indipendente dunque dai nostri scopi.[55] Anche la postura di un essere umano rifletterebbe una determinata intenzione.[56] Potremmo sostenere che le nostre intenzioni condizionano non solo l'attenzione-percezione, ma anche la catena processuale dei pensieri, sentimenti e atti (gesti e parole). Infatti, l'intenzione, osserva Chopra, è «responsabile di tutti i processi legati ad apprendimento, memoria e ragionamento, oltre che delle attività motorie».[57]

L'organismo umano, rileva Rogers, è permeato dal tendere "a", da una tendenza al completamento, all'attualizzazione. L'organismo è sempre motivato, è sempre intento a qualcosa. Nell'organismo umano, osserva questo Autore, vi è una sorgente centrale di energia in funzione di tutto l'organismo e non solo di una sua parte. Questa tendenza al completamento deve essere tenuta presente quando si discorre di ciò che motiva profondamente i nostri comportamenti.[58]

L'intenzione svolge, dunque, oggettivamente un ruolo strategico nella nostra esistenza e ciò trova sempre più conferma anche negli studi scientifici, in particolare in quelli relativi ai neuroni specchio.[59]

Anche in pedagogia si è sostenuto che la costruzione del Sé come soggetto dotato di senso implica il darsi intenzioni e l'organizzarsi secondo intenzionalità.[60] Peraltro, alcuni importanti studi di antropologia affermano che proprio la capacità di generare intenzioni e di poter accedere alle intenzioni altrui è alla base della vita sociale e cooperativa.[61] Nella sostanza, il concetto di intenzione, e per certi aspetti anche il diverso concetto di intenzionalità,[62] pongono in

[54] W. James, *Pragmatismo*, Aragno, 2007, p. 146.
[55] A. M. Borghi e R. Nicoletti, *Movimento e azione* in R. Cubelli e R. Job, *I processi cognitivi*, Carocci, 2012.
[56] Sulla teoria secondo la quale anche la postura di un essere umano riflette un'intenzione, cfr. A. Berthoz, *Il senso del movimento*, McGraw-Hill, 1998.
[57] Cfr. D. Chopra, *Le coincidenze*, Sperling & Kupfer, 2004, p. 66.
[58] C. Rogers, *La terapia centrata sul cliente*, Martinelli, 1970, p. 293 e segg.
[59] «Grazie in particolare agli studi effettuati nel campo della neurofisiologia e delle neuroscienze cognitive che hanno portato a scoperte come quella dei neuroni canonici e dei neuroni specchio, si è iniziato a sottolineare il fatto che le azioni sono rappresentate non tanto nei termini dei movimenti che le compongono o del tipo di effettore (mano, bocca etc.) con cui vengono svolte, ma piuttosto nei termini dei loro scopi […] in uno studio di risonanza magnetica funzionale […] è stato dimostrato che il sistema di neuroni specchio degli umani risponde in modo diverso a seconda, ad esempio, che si afferri una tazza per bere o per spostarla da un posizione ad un'altra. Il sistema umano di neuroni specchio è dunque sensibile alle diverse intenzioni di chi sta compiendo un'azione»: A. M. Borghi e R. Nicoletti, *Movimento e azione cit.*
[60] F. Cambi, *Le intenzioni nel processo formativo. Itinerari, modelli, problemi.* Edizioni del Cerro, 2005.
[61] M. Tomasello, *Altruisti nati cit.*, p.14.
[62] Bruno E. G. Fuoco, *Il valore e l'efficacia dell'intenzione nei processi di cambiamento cit.*

luce che il dipanarsi e l'evolversi della vita dell'individuo sono oggettivamente condizionati dalle intenzioni, cioè dalle finalità che ciascuno si autoprefigge in quanto queste ultime dànno senso alla nostra interpretazione del mondo, al nostro ruolo nel mondo e ai nostri stati interiori.

Peter Deunov aveva evidenziato l'importanza per gli uomini di sapere verso cosa dovrebbero "tendere". Egli affermava che la presenza del Principio Divino nell'uomo «gli ispira il desiderio di tendere verso ciò che è elevato e sublime nel mondo, gli suggerisce ogni nobile slancio, ogni impulso verso la virtù e la grandezza».[63] Anche la parte dell'Anima universale che è in noi, afferma Aïvanhov, tende incessantemente verso lo spazio, verso l'immensità, verso l'infinito.[64] Se il tendere "a", lo slancio "verso", sono propri anche della nostra natura spirituale, le intenzioni, allora, ci offrono la possibilità di riprendere contatto con la nostra cittadinanza spirituale. L'intenzione ci «permette come una finestra aperta sull'eternità, di evadere dalla prigione di se stessi».[65] Intensi sono, dunque, i legami tra libertà e intenzione in quanto noi siamo sempre orientati verso un *quid* puramente interiore o anche esteriore. Ma in entrambe le situazioni, interiori o esteriori, è in azione la nostra vita, il nostro "io", posto che essere "orientati" significa che ci stiamo spostando verso territori, verso una delle destinazioni possibili dell'esistenza. Dovremmo, allora, sempre chiederci: dove stiamo andando con le nostre intenzioni? Cosa ci porteranno una volta che le avremo seguite? Stiamo generando effetti benefici, oppure, dannosi per noi e per gli altri? Il vuoto intenzionale non esiste, semmai vi è l'assenza di consapevolezza delle proprie intenzioni. Non a caso i mistici di tutti i tempi hanno valorizzato la continua vigilanza. Noi, volenti o nolenti, andiamo sempre verso un *quid* e l'esperienza della vita ci dice che questo *quid* può portarci gioia o tristezza, infelicità o felicità, benessere o malessere.

Se ciò è vero, perché attendere, ad esempio, il decorso di una intera vita per toccare con mano ciò che era già contenuto nello sviluppo implicito e necessitato dell'ideale prescelto e delle connesse intenzioni?

Il problema è che spesso non riusciamo effettivamente a comprendere in anticipo la destinazione finale delle nostre intenzioni. Per superare questa impasse forse dobbiamo partire proprio dalla destinazione finale desiderata. Dovremmo avere chiaro quale ideale di vita perseguire, cioè *"le but à atteindre"* come spiega efficacemente Aïvanhov nella cui opera complessiva (una completa e moderna "scienza dei fini e dei mezzi") è possibile cogliere i nessi eziologici tra le intenzioni coltivate e le stazioni di destinazione cui esse, prima o poi, ci conducono.

Nel terzo libro della *Metafisica*, Aristotele ci ricorda infatti: «A chi voglia conseguire buoni risultati torna utile la buona impostazione dei problemi, infatti, la conseguente buona riuscita non è che la soluzione delle precedenti difficoltà e non è possibile la soluzione ignorando il nodo […] coloro che ricercano senza

[63] P. Deunov, *La Clé de La Vie*, Conférence 22 août 1928, beinsadouno.net.
[64] Cfr. O. M. Aïvanhov, *Vita psichica cit.*
[65] M. Santerini, *op. cit.*, pp. 37-38.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 204 27/05/2019 09:39:12

avere formulato i problemi in primo luogo sono simili a coloro che, camminando, ignorano dove si deve andare e per di più non s'avvedono se abbiano trovato o meno ciò che si cerca poiché a costoro il fine non era noto».[66] Trasferendo questo ragionamento nella presente riflessione, si conferma la necessità di chiederci al fine di non camminare al buio cioè in balia delle intenzioni provvisorie e mutevoli del nostro quotidiano, dove vogliamo andare, quale direzione assumere, cioè quale Ideale di vita abbiamo e vogliamo avere e poi quali fini perseguire negli atti della vita quotidiana per raggiungere quell'ideale prefissato. L'intenzione esprime quindi una sorta di collegamento reale che noi compiamo in un dato momento tra il nostro mondo interiore con altre energie proprie di un Ideale, di un valore o di un disvalore. Potrebbe essere utile, dunque, verificare quali sono le nostre intenzioni profonde nei vari atti della vita e nelle molteplici relazioni umane. Questa verifica diventa importante in quanto l'intenzione è l'alfa del processo di scelta delle tendenze che vogliamo manifestare tra quelle che albergano nel nostro giardino interiore. Per tale motivo, l'intenzione è una importante manifestazione della nostra libertà e non può appartenere solamente alle riflessioni degli studiosi e dei mistici. L'attitudine in esame sviluppa la consapevolezza di nutrire appropriate intenzioni negli atti della nostra vita quotidiana.

Dalle riflessioni fin qui svolte possiamo ricavare alcuni suggerimenti:

- ai fini del processo di cambiamento è fondamentale scegliere un ideale, il *"but a atteindre"* per la nostra vita, il più elevato possibile, in quanto gli Ideali più elevati, anche se irraggiungibili, sono sempre i più efficaci, poiché permettono all'individuo di esprimere il meglio di se stesso;
- le intenzioni sono il *trait d'union* tra Ideali e comportamenti;
- occorre amare le intenzioni più nobili altrimenti esse resteranno confinate nella sfera intellettuale: «finché non cercherete di far sì che il vostro cuore si leghi agli intenti più nobili potrete cambiare tutto ciò che vorrete, ma incontrerete le stesse difficoltà e le stesse sofferenze»[67];
- dovremmo sempre chiederci in anticipo: quali sono le stazioni di arrivo dei vari percorsi cui ci conducono le nostre intenzioni? Quali regioni interiori raggiungeremo tramite esse? Quale status psico-fisico conquisteremo?

4. Attitudine alle relazioni empatiche. La rilevanza civica della empatia

«Gli esseri umani sono predisposti a essere empatici, a identificare quello che provano gli altri, a condividere i loro sentimenti con un'emozione corrispondente, ad accogliere le loro gioie e i loro dolori»

Osserva Rifkin che se la nostra natura fosse, per davvero, solamente utilitarista ed egoista, saremmo destinati ad una sorte non favorevole, perché non sa-

[66] Aristotele, *Metafisica* III, 995a 27-95 b 4, citato da B. Mondin, *Manuale di Filosofia Sistematica*, vol. I, Edizioni Studio Domenicano, 1999, p. 28.
[67] O. M. Aïvanhov, *Pensieri quotidiani*, 25 gennaio 2014, Prosveta.

premmo come andare d'accordo sul pianeta. Ma negli ultimi anni, alcuni grandi scienziati dell'evoluzione hanno scoperto che questa non è la nostra vera natura e che siamo codificati per essere empatici e collaborativi.[68] Proprio in tema di fondamento biologico della empatia, il neurofisiologo Gallese rileva che «il sistema dei neuroni specchio è alla base non solo della capacità di riconoscere e comprendere le azioni altrui, ma anche le intenzioni che le hanno promosse […]. Altri studi inoltre suggeriscono che il sistema dei neuroni specchio sia non solo coinvolto nella comprensione del significato delle azioni osservate, ma si attivi anche durante la comprensione di espressioni linguistiche descriventi le stesse azioni […]. Infine, numerosi studi attestano il ruolo della simulazione motoria anche nella lettura della finzione narrativa».[69]

Più volte abbiamo posto in luce l'importanza di ridare al cuore il suo ruolo naturale e di rivalutare l'esperienza affettiva anche ai fini cognitivi, per arrivare a esprimere una "ragione cordiale" (cap. V. par. 10). Più volte abbiamo evidenziato l'esigenza di concedere spazio alla nostra coscienza empatica quale logica premessa per migliorare i comportamenti civici e prenderci cura della sostenibilità della Vita (cfr., *supra*, par. 1).

L'attitudine all'empatia riveste, in effetti, un ruolo indispensabile nella vita di relazione. Una delle sue modalità espressive implica la facoltà di mettersi al posto degli altri per meglio comprenderne i comportamenti. L'empatia, afferma Rifkin, «apre le porte verso il traguardo della comunione con l'altro, vale a dire verso ciò che è al di là e al di fuori della nostra esperienza fisica. Molti studiosi hanno erroneamente associato l'empatia solo a sentimenti ed emozioni. Se questo fosse vero, la coscienza empatica sarebbe impossibile. Stiamo cominciando a capire che uno scambio empatico richiede sia un impegno intimo sia una certa misura di distacco. Se i nostri sentimenti tracimassero completamente nei sentimenti dell'altro, o suoi sentimenti sopraffacessero la nostra psiche, perderemmo il nostro senso di identità e la capacità di immaginare l'altro come se fosse noi stessi. L'empatia è un atto di delicato equilibrio. Si deve essere aperti all'esperienza della condizione dell'altro come se fosse la propria, ma non lasciarsene travolgere».[70]

L'empatia ha un ruolo importante anche per la costruzione della nostra identità come ebbe modo, nei primi anni del Novecento, di sottolineare la Stein: la

[68] J. Rifkin, *op. cit.*, p. 170.

[69] V. Gallese, *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale*, Rivista di Psicoanalisi, 2007, LIII, 1, pp. 197-208.

[70] J. Rifkin, *op. cit.*, p. 161. «È importante capire la differenza tra la vera sensibilità e quella sensibilità malata che è piuttosto suscettibilità o emotività. La vera sensibilità è una facoltà spirituale che ci permette di elevarci molto in alto […]. L'emotività è invece una manifestazione della natura inferiore che, reputandosi il centro dell'universo, ritiene di non ricevere mai sufficiente considerazione, perciò si sente frustrata, ferita e diventa aggressiva [...] La sensibilità non è solo la facoltà di commuoversi, di meravigliarsi davanti agli esseri che si amano, davanti alla bellezza della natura o davanti alle opere d'arte. La vera sensibilità […] ci permette di comprendere l'ordine divino delle cose»: O. M. Aïvanhov, *Pensieri quotidiani*, 28 novembre 2018, Prosveta

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 206 27/05/2019 09:39:12

conoscenza della persona estranea ci arricchisce «ai fini della nostra autoconoscenza, essa porta a sviluppo, in quanto empatia di "nature affini" ossia di persone del nostro tipo, quel che in noi "sonnecchia" e perciò ci rende chiaro, in quanto empatie di strutture personali diversamente formate, quel che non siamo e quel che siamo in più o in meno rispetto agli altri […]. In tal modo, con i nuovi valori acquisiti per mezzo dell'empatia, lo sguardo si dischiude simultaneamente sui valori sconosciuti della propria persona. Mentre, empatizzando, ci imbattiamo in sfere di valore a noi precluse, ci rendiamo coscienti di un proprio difetto o disvalore. Ogni afferramento di persone d'altro genere può divenire base di un raffronto di valutazione».[71]

Ma dobbiamo ricordarci che l'empatia è, comunque, una possibilità, come abbiamo già rilevato, da rafforzare e sostenere: «è fondamentale il clima in cui si viene educati perché può rafforzare le potenzialità individuali come scoraggiarle fino ad inibirle. Gli esseri umani sono predisposti a essere empatici […] a condividere i loro sentimenti con un'emozione corrispondente, ad accogliere le loro gioie e i loro dolori. Emozioni intelligenti che in un momento successivo saranno in grado di elaborare in modo razionale. Ma rimane un ulteriore passo da fare, e cioè andare oltre l'empatia naturale ed "educarla" all'etica, alla morale.

Se, infatti, ci comportiamo in modo gentile e sorridente, rispettando gli altri, nella maggior parte dei casi otterremo una risposta corrispondente, ben diversa da quella che otterremmo se ci comportassimo in modo brusco e disattento. Ciò che sorprende è che la scienza, più progredisce e si avvicina alla verità, più arriva a confermare quanto ci ha sempre indicato una antica regola d'oro: «Fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te e non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te».[72]

Lo stesso Rifkin osserva che «l'empatia può essere repressa: se non hai avuto dei bravi genitori o un sistema scolastico adeguato, viene fuori la pulsione secondaria, il materialismo, la violenza, ma invece la nostra pulsione primaria è provare empatia, collaborare».[73] Anche il prof. Rizzolatti rileva che la «natura ci ha creato un meccanismo per volerci bene, per capirci a un livello antico che viene prima del linguaggio. Un meccanismo naturale che ci permette di comunicare […]. La natura ha creato questo meccanismo ma sta alla cultura renderlo più ricco o più povero. Se la cultura invita a ingannare il prossimo, a ucciderlo, a fare quel che si vuole infischiandosene degli altri, a essere egoisti e individualisti, il meccanismo dei neuroni specchio finisce con l'atrofizzarsi».[74]

La via empatica rappresenta un percorso necessario per la nostra convivenza in quanto, accrescendo i legami psichici, riduce aggressività e ostilità nella vita

[71] E. Stein, *Il problema dell'empatia*, Studium Roma, 2003, pp. 227-228.
[72] M. C. Pallavicini, *Empatia e neuroni a specchio*, Conv. Aethanaeum, 15.II.2013, www.athenaeumnae.it.
[73] J. Rifkin, *op. cit.*, p.161.
[74] G. Rizzolatti, *Empatia e neuroni a specchio*, Convegno Aethanaeum ci*t.*

relazionale.[75] Vari studi mostrano «come il pregiudizio porti a considerare "meno umane" persone considerate "diverse" per gruppo sociale, provenienza, lingua, cultura […]. Questo tipo di interpretazione del pregiudizio, in particolare, riporta all'empatia e alla necessità di riscoprire la comune umanità e le profonde somiglianze tra tutti gli esseri umani».[76] Lo stesso fenomeno del cyberbullismo, ad esempio, secondo alcune ricerche sarebbe correlato ad un deficit di empatia (neuroni specchio).[77]

Il fatto di poter assumere «la prospettiva dell'altro (mettersi nei panni di) o di poter provare le emozioni dell'altro (sentire con) permette di eliminare le barriere e le distanze create dal pregiudizio e dai processi di categorizzazione ostile. Ai processi di "disumanizzazione" si risponde educando alla comune umanità […]. Mentre il pregiudizio separa, l'empatia unisce. Bisogna però creare le condizioni, e agire sulla cultura in senso formativo, perché questo avvenga».[78]

L'empatia può diventare, quindi, porta di accesso alla fraternizzazione: l'idea di fraternità parte dal dato «delle differenze, personali e sociali, ma non per intestarvi disuguaglianze o per fondarvi graduatorie o ambizioni di primato, bensì per dedurne un principio di cooperazione verso un bene comune di pace e di giustizia. L'ordine sociale e politico ha natura cooperativa, essendo fondato sulla diversa e complementare vocazione dei "fratelli" e delle "fraternità". Questo principio opera a tutti i livelli».[79]

È dunque, importante apprendere a mettersi al posto degli altri: «Se prendete questa abitudine, in pochissimo tempo diverrete veramente perspicaci, intuitivi […] bisogna dimenticarsi un po' di se stessi e pensare agli altri; è il mezzo migliore per vedere e sentire l'essenziale».[80] L'empatia aiuta ad avere una visione elevata e impersonale degli interessi grazie alla quale diventa possibile una convivenza fondata su basi etiche.[81]

---

[75] O. M. Aïvanhov, Conférence *Le chemin court et la voie longue*, 31 août 1955, Prosveta.
[76] M. Santerini, *op. cit.*, p.195.
[77] Cfr. www.stateofmind.it/2018/05/cyberbullismo-empatia.
[78] *Ibidem*.
[79] F. Pizzolato, *La fraternità, la trama delle istituzioni cit.*
[80] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 10 giugno 2001, Prosveta.
[81] Singer mette in evidenza la necessità di porre a base dell'etica l'uguale considerazione degli interessi: «La regola aurea attribuita a Mosè ci dice di andare oltre i nostri interessi personali, e di "fare agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te". La stessa idea del mettersi al posto dell'altro è contenuta nel comandamento cristiano "ama il prossimo tuo come te stesso". Gli stoici affermavano che l'etica deriva da una legge naturale universale. Kant ha sviluppato questa teoria, fino ad arrivare alla celebre formula: "Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale". Si potrebbe discutere all'infinito sui meriti e demeriti di ciascuna etica particolare, ma ciò che hanno in comune è più importante di ciò per cui si differenziano: l'accordo è sul fatto che la giustificazione di un principio di etica non può essere espressa in termini di un gruppo particolare o fazione. L'etica assume un punto di vista universale. Questo significa che nel dare giudizi morali dobbiamo superare i nostri gusti personali su ciò che ci piace o non ci piace. L'etica ci chiede di andare oltre l'io e il tu, per giungere alla legge universale, al giudizio universalizzabile, al punto di vista dello spettatore imparziale, o dell'osservatore ideale, o in

L'empatia quale capacità di identificarsi con gli altri è stata stimolata anche da molti capolavori della letteratura mondiale. Questo fatto avrebbe aperto la strada, secondo la Lynn, al riconoscimento dei diritti umani.[82] Infatti, è notorio che la sensibilità è la prima sentinella delle nostre facoltà morali, in quanto essa ci conferisce con immediatezza un senso del giusto.[83]

Afferma Aïvanhov a questo proposito: «Troverete sempre persone pronte a sostenere che sia impossibile sapere dove sta il bene e dove sta il male. In realtà, lo sanno perfettamente, ma a loro fa comodo fingersi ignoranti: possono così abbandonarsi tranquillamente a tutti i propri impulsi. Che ragionino un po', e sapranno se stanno per agire bene o male. Vogliono, ad esempio, scavalcare qualcuno o sminuirlo agli occhi degli altri? Oppure vogliono sedurlo per poi respingerlo? Ebbene, si mettano nei suoi panni, cerchino di immaginare che cosa proverebbero al suo posto, e scopriranno immediatamente che è doloroso, ingiusto e disonesto […]. Niente può giustificare coloro che sostengono di non sapere come ci si debba comportare».[84]

L'empatia ci consente, dunque, di superare le nostre simpatie - antipatie e di acquisire una visione più oggettiva dei comportamenti altrui. L'empatia ci aiuta a formulare processi valutativi più impersonali, a risolvere eventuali conflitti, ma anche a prevenire i nostri comportamenti iniqui.[85] Senza l'empatia non si può praticare la via della cooperazione fraterna.

5. Attitudine alla rivalutazione e alla sacralizzazione della vita quotidiana

«Se non ci disperdiamo in attività che ci indeboliscono, scopriamo che è proprio nelle azioni più semplici e più quotidiane che la vita ha nascosto i suoi veri tesori. Respirare, nutrirsi, camminare, aprire gli occhi sulla natura, amare, pensare... Ecco i veri doni della vita»

5.1. Lo stato di coscienza di far parte della rete della Vita dovrebbe permeare tutte le nostre occupazioni (intellettuali, artistiche, etc.) e dovrebbe condurci a una vita quotidiana vissuta ragionevolmente e armoniosamente. Nel cap. V abbiamo

qualunque altro modo lo si voglia chiamare. Questo ci fornisce un principio - base di eguaglianza, il principio dell'eguale considerazione degli interessi»: P. Singer, *Etica pratica*, Liguori, 1989, pp. 22-23, Idem, *La vita come si dovrebbe*, Il Saggiatore, 2001.

[82] H. Lynn, *op. cit.*, p. 49.

[83] *Ivi*, p. 84. Cfr., infra, cap. V, par.10.

[84] O. M. Aïvanhov, *Pensieri quotidiani*, 8 luglio 2008, Prosveta.

[85] Idem, Conférence *Sympathie et antipathie*, 2 septembre 1954, Prosveta. A causa del fatto che gli esseri umani non si mettono nelle situazioni altrui, «derivano tanti errori di giudizio, tante crudeltà e ingiustizie. Nel momento in cui state per pronunciarvi su una persona, che cosa sapete della situazione in cui essa si trova? [...] Allora, prima di criticarla o di accusarla, almeno per qualche minuto, fate lo sforzo di mettervi nei suoi panni: a quel punto, forse vi renderete conto che se foste nella sua situazione, vi comportereste dieci volte peggio di lei. Vale la pena cercare di porsi nella situazione delle persone che vi sono antipatiche e che siete sempre pronti a condannare. Anche solo pochi minuti ogni giorno di questo esercizio, e acquisirete qualità di pazienza, di indulgenza, di dolcezza e di generosità di cui beneficerete sia voi che loro»: Idem, *Pensieri Quotidiani*, 25 ottobre 2010, Prosveta.

evidenziato l'importanza cognitiva degli atti della vita quotidiana.

La stessa spiritualità, affermano Boff e Hathaway, «è un modo di essere, un atteggiamento fondamentale da vivere in ogni momento e circostanza. Mentre sbrigano le faccende domestiche, lavorano in fabbrica, guidano l'auto, chiacchierano con gli amici, vivono un momento di intimità con la persona amata, coloro i quali hanno fatto spazio alla profondità e all'elemento spirituale restano quadrati, sereni e pervasi di pace. Irradiano vitalità ed entusiasmo».[86] Nel compiere tutte le azioni della vita quotidiana, afferma Aïvanhov, «anche quelle più insignificanti, dovete imparare a mettere in moto le forze e gli elementi che vi permettano di trasporle nel piano spirituale e di raggiungere così i gradi superiori dell'esistenza. Prendiamo, ad esempio, una giornata normale: ci si sveglia al mattino e, immediatamente, scatta tutta una serie di processi, di pensieri di sentimenti e anche di azioni: accendere la lampada, alzarsi, aprire la finestra, lavarsi, preparare la colazione, andare al lavoro, incontrare persone, etc. Quante cose! E tutti sono obbligati a compierle. La differenza sta nel fatto che alcuni le fanno meccanicamente, passivamente; altri invece, quelli che possiedono una filosofia spirituale, cercano di introdurre in ogni momento della giornata la maggiore intensità e purezza possibili, in modo da trasformare e dare a tutto un senso di nuovo; e così facendo, ricevono continuamente delle ispirazioni».[87]

Tutti noi abbiamo constatato che quando siamo in pace con noi stessi, abbiamo un'altra disponibilità verso la vita e le persone che ci circondano, proviamo momenti di dilatazione interiore e apprezziamo le cosiddette "piccole" cose della vita.

Il cooperatore riconosce gradualmente i vecchi paradigmi e automatismi bloccanti che operano in lui e li sostituisce con nuovi ideali che ama, cercando di sperimentare un nuovo gusto della vita. Egli coopera per il suo benessere, recuperando sani comportamenti negli scambi essenziali della vita quotidiana: nella nutrizione, nelle relazioni affettive, sociali, lavorative, etc.

Ma questa attitudine, lo sappiamo, non si costruisce con la sola attività riflessiva o speculativa o con un semplice e occasionale slancio del cuore. Occorrono idee di valore da incarnare e disciplina di vita al fine di percepire negli atti della nostra vita quotidiana, con gradualità, il benessere della essenzialità, il senso di unità e sacralità della Vita.

Peraltro, il compito dell'educazione dovrebbe essere proprio quello di trasmettere, affermava Schumacher, "idee di valore", cioè idee che ci aiutino a comprendere cosa fare con la nostra vita. L'educazione non è semplice istruzione o conoscenza dei fatti. Essa deve trasmetterci idee che aiutino a capire il mondo. Quando le cose sono comprensibili si può avvertire il bisogno di partecipare, altrimenti si resta confinati nella passività. Se la mente non ha Idee forti, il mondo appare come un insieme di fenomeni scollegati.[88]

[86] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 532.
[87] O. M. Aïvanhov, *Regole d'oro per la vita quotidiana cit.*
[88] E. F. Schumacher, *Small is beautiful: A Study of Economics cit.*

Dovremmo ritrovare nella vita quotidiana, ciascuno secondo la propria naturale creatività, la poesia dei quattro elementi, meravigliosamente espressa nel Cantico delle creature. In sostanza, dovremmo abituarci a provare gioia, entusiasmo e autostima, non mediante l'assunzione di sostanze o la coltivazione di ambizioni improprie, ma vivendo poeticamente i momenti della vita con la partecipazione di tutto il nostro organismo.

La qualità della sacralità è abbinata, di regola, a determinati luoghi ritenuti sacri sulla base di particolari eventi o situazioni.[89] In ragione della acquisita sacralità, questi luoghi sono stimati degni di protezione rispetto alla vita quotidiana ritenuta, invece, stressante e profana. Questa impostazione potrebbe essere anche condivisa. Ma perché dare per scontato che la nostra quotidianità debba essere prosaica, stressante, assordante, disarmoniosa e mediocre? Dare per scontato che la vita quotidiana debba essere banale, banalizza tutto sommato noi stessi in quanto trattasi della nostra vita. I luoghi ritenuti, laicamente o religiosamente, sacri (ad es. per la purezza della natura, o per la purezza di vita manifestata da un Mistico) dovrebbero istruirci sulle qualità da portare con noi nella vita di tutti giorni.[90]

La dissacrazione, alla quale abbiamo assistito, di tanti aspetti della vita, che a molti pareva il segno di una grande conquista di libertà, oggi ha rivelato il suo volto amaro. Come ha osservato Scruton, «davanti alle cose sacre le nostre vite vengono giudicate; e per sfuggire a quel giudizio, noi distruggiamo la cosa che sembra accusarci. E siccome la bellezza ci ricorda del sacro, e anzi di una forma speciale di esso, anche la bellezza deve venire dissacrata».[91] La bellezza, infatti, ci

[89] Sacro «è parola indoeuropea che significa "separato". La sacralità è una qualità che inerisce a ciò che ha relazione e contatto con potenze che l'uomo, non potendo dominare, avverte come superiori a sé, e come tali attribuibili a una dimensione, in seguito denominata "divina", pensata comunque come "separata" e "altra" rispetto al mondo umano. Dal sacro l'uomo tende a tenersi lontano, come sempre accade di fronte a ciò che si teme, e al tempo stesso ne è attratto come lo si può essere nei confronti dell'origine da cui un giorno ci si è emancipati [...]. Al regno del sacro non appartengono solo le creature soprannaturali, Dio, gli dei [...] ma anche la natura per quel tanto che è estranea alla cultura [...]. Oltre alla lettura religiosa, del sacro si danno infatti anche interpretazioni antropologiche e psicologiche, perché il sacro non è solo "esterno" all'uomo, ma anche "interno" ad esso, come suo fondo inconscio, da cui un giorno la coscienza si è emancipata e resa autonoma»: U. Galimberti, *Il bene e il male attraverso il mistero*, Repubblica, 7 marzo 2005.

[90] «Questa è l'epoca delle piccole cose», scrive Danon, «proprio perché tutto sembra convincerci che è difficile, anzi impossibile, per ogni piccolo individuo cambiare davvero il mondo, proprio per questo possiamo invece sottolineare e affermare il potere dimostrativo di tutto quanto di concreto può essere fatto nel quotidiano, attraverso un sorriso, un gesto, una scelta […]. La realtà quotidiana va intrisa di valori, va intessuta di piccole azioni che testimoniano l'orientamento di un pensiero, di un anelito, che danno ancora più potere a una alta visione perché questa si aggancia concretamente alla realtà. Alla fine sono le idee che cambiano il mondo, ma solo quelle che col mondo sanno trovare un collegamento concreto e costruttivo, solo quelle che sanno incidere sulla realtà. È nel tradurre un ideale in azione che diamo potere alla forza dell'idea che ci anima, che onoriamo la nostra più vera natura di liberi pensatori e di creatori del mondo»: M. Danon, *Il valore delle piccole cose*, www.lifegate.it

[91] R. Scruton, *La Bellezza. Ragione ed esperienza estetica*, Vita e Pensiero, 2011, p. 148. Osserva Scruton: «A qualunque persona istruita, e in un qualunque momento storico fra il 1750 e il

invita a guardare al mondo con rispetto, «si pensi a Iago quando dice di Cassio: "c'è una bellezza nella sua vita che mi rende brutto"».[92]

A ben vedere, dissacrare significa depredare ciò che diversamente potrebbe essere serbato nella sfera delle cose consacrate.[93] Ed è quello che ci siamo impegnati a fare, purtroppo, da molti anni, ritenendo che la dissacrazione potesse essere la strada giusta anche sul piano educativo per il presunto benessere e sviluppo degli adolescenti.

Come ha osservato Lorenz, «il senso estetico e quello morale sono evidentemente strettamente collegati […] sia la bellezza della natura sia quella dell'ambiente culturale creato dall'uomo sono manifestamente necessarie per mantenere l'uomo psichicamente e spiritualmente sano. La totale cecità psichica di fronte alla bellezza in tutte le sue forme, che oggi dilaga ovunque così rapidamente, costituisce una malattia che non va sottovalutata, se non altro, perché va di pari passo con l'insensibilità verso tutto ciò che è moralmente condannabile. Coloro cui spetta la decisione di costruire una strada, o una centrale elettrica o una fabbrica che deturperà per sempre la bellezza di una vasta zona, sono del tutto insensibili alle istanze estetiche. Dal sindaco di un piccolo paese […] tutti sono d'accordo nel ritenere che non valga la pena di fare sacrifici economici, e tanto meno politici, per difendere la bellezza del paesaggio […]. Avviene infatti che un comune che possiede piccoli appezzamenti di terreno sul limitare di un bosco scopra che questi aumenteranno di valore se saranno collegati da una strada; e ciò basta perché il grazioso ruscello che attraversa il paese venga deviato, incanalato e ricoperto di cemento, e perché un bel viottolo di campagna venga immediatamente trasformato in una orrenda strada di periferia».[94]

Vi sono ancora, e forse per sempre, sostiene Morin, «molte cose che oltrepas-

1930, fosse stato chiesto di descrivere lo scopo della poesia, della pittura, della scultura o della musica, la risposta sarebbe stata: "La bellezza" […]. Poi, nel secolo XX, la bellezza ha smesso di essere importante. Il fine dell'arte è diventato con sempre maggior frequenza quello di turbare, di rompere tabù morali. Non è più stata la bellezza a essere glorificata, ma l'originalità, comunque raggiunta e a qualunque costo morale. Non solo la pittura e la scultura hanno affermato il culto della bruttezza; anche l'architettura è diventata senz'anima e sterile. E non è solo ciò che fisicamente ci circonda a esser diventato brutto: il nostro linguaggio, la nostra musica e le nostre maniere sono diventati sempre più scabri, egocentrici e offensivi, come se la bellezza e il buon gusto non trovassero più un loro posto nelle nostre vite. Una parola è scritta a chiare lettere su tutte queste brutte cose. Questa parola è: "Io". Il mio guadagno, i miei profitti, i miei desideri, il mio piacere [...] personalmente, penso che stiamo rischiando di perdere la bellezza. E vi è il pericolo che, con lei, perderemo anche il senso della vita. I grandi artisti del passato erano consapevoli che la vita umana è caratterizzata dalla confusione e dalla sofferenza, ma essi trovavano a ciò un rimedio: la bellezza è il suo nome. L'arte riesce a portare consolazione nella sofferenza e conferma nella gioia. Essa mostra che la vita umana è degna di essere vissuta. Sembra che molti artisti contemporanei si siano stancati di questo sacro compito»: R. Scruton, *Perché la bellezza ha importanza*, Cristianità n. 364/2012.

[92] *Ibidem*, la frase citata è tratta da W. Shakespeare, *Otello*, atto 5, scena I, vv. 19-20, Feltrinelli, 1996, p. 225.

[93] R. Scruton, *La Bellezza. Ragione cit.*, p. 148.

[94] K. Lorenz, *Gli otto vizi capitali cit.*, p. 20 segg.

sano l'orizzonte della comprensione scientifica. Principi ordinatori dell'universo e della vita che non sono riproducibili in laboratorio. E che sarebbe bene riconoscere e rispettare. Coltivare una idea di sacralità della Terra e del vivente non è affatto riprovevole, non è indice di arretratezza, primitivismo».[95]

5.2. Ad esempio, se recuperassimo la sacralità dell'atto quotidiano della nutrizione, non genereremmo distorsioni nella gestione delle risorse della Terra e danni alla salute, non sottrarremmo risorse ai bisognosi, non provocheremmo violenza nel mondo animale. Afferma Boff che la «cura del nostro inserimento nello stare nel mondo coinvolge la nostra dieta: quello che mangiamo e beviamo. L'atto di mangiare più che un atto di nutrizione, è un rito di celebrazione e di comunione con gli altri commensali e con i frutti della generosità della Terra».[96]

Sta crescendo la consapevolezza, ha osservato giustamente Mancuso, che tra la dimensione materiale del nostro organismo e la dimensione spirituale del nostro essere non c'è una barriera. Quello che mangiamo influenza la nostra spiritualità. In questa prospettiva, afferma Mancuso, va considerata ad esempio, l'importanza di una dieta che sia "non violenta" cioè che non contenga carne animale.[97] In tutte le tradizioni spirituali, la nutrizione ha avuto, infatti, un peso importante. Ad esempio, il pranzo in collettività, il cd. banchetto, era un "luogo»" tipico del cristianesimo delle origini, inteso non come occasione di mera convivialità ma come occasione concreta di fraternità umana ed universale: «la stessa parola agape era usata dai primi cristiani per definire la cena fraterna, il banchetto».[98] L'atto di nutrizione non va considerato, dunque, come predazione, ma come comunione, come atto permeato da pensieri e sentimenti di gratitudine e universalità. Aïvanhov ha illustrato con mirabile compiutezza e poesia la sacralità della nutrizione e del pranzo in collettività: «il cibo è una lettera d'amore da decifrare […] non mangiamo per nutrire esclusivamente il nostro corpo fisico […] noi mangiamo per nutrire anche il nostro cuore, il nostro intelletto, la nostra anima e il nostro spirito».[99]

La nuova attitudine alla nutrizione, da non confondere con la tematica delle diete e del galateo, può agevolmente diventare occasione quotidiana per esprimere una natura più evoluta e sensibile. La nutrizione armoniosa è in effetti un modo dolce, semplice, adatto a tutti, per accedere ad una percezione più

[95] E. Morin, *La via*, Raffaello Cortina, 2011, p. 5.
[96] L. Boff, *Cura del corpo versus culto del corpo*, 2013, leonardoboff.wordpress.com.
[97] V. Mancuso, *Nutrire il corpo, nutrire l'anima*, conferenza al Palazzo Ducale di Genova, 11.IV.2014.
[98] L. Bruni, *Economia e fraternità cit.*
[99] Cfr. per i necessari approfondimenti sul tema, O. M. Aïvanhov, *Lo yoga della nutrizione cit.* «Quando ricevete una lettera da una persona che vi è molto cara, la leggete e la rileggete con attenzione per percepirne e apprezzarne tutte le sfumature: ogni parola vi sembra contenere tutto un mondo di significati da scoprire. Cercate di avere la stessa considerazione per la lettera d'amore del Creatore. Quella lettera è la più potente, la più eloquente, poiché in essa è scritto: "Ecco, vi do la vita!"»: Idem, *Pensieri Quotidiani*, 8 settembre 2014, Prosveta.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 213 27/05/2019 09:39:12

universale, per aprirsi ad interessi più ampi rispetto a quelli del semplice ego. È un modo per sperimentare una qualità della vita più cooperativa e poetica e per addomesticare le nostre tendenze egocentriche. Questo ragionamento beninteso può essere esportato in tutte le cose che facciamo nel quotidiano al fine di ritrovarvi un senso arricchente e benefico. Infatti, una volta che abbiamo provato a vivere diversamente la nutrizione e abbiamo vissuto una esperienza interiormente gratificante, sarà più agevole per noi estendere la nuova sensibilità acquisita anche ad altre aree della nostra esistenza. Ma se nulla sperimentiamo, tutto si riduce a un semplice discorrere. La sperimentazione appare l'unica strada percorribile per la crescita. Peraltro, in materia di nutrizione, la sperimentazione può essere anche più facilmente condivisa e apprendibile in quanto molte persone, da tempo, praticano nuove attitudini verso la nutrizione. Osserva Aïvanhov, «quante persone turbate da una vita farraginosa, cercano un mezzo per ritrovare l'equilibrio! Pensano di trovarlo praticando lo yoga, lo zen o la meditazione trascendentale, oppure imparando una tecnica di rilassamento. È vero che questi metodi sono tutti validi, tuttavia, secondo me, esiste un esercizio più facile e più efficace: imparare a mangiare correttamente. Vi sorprende? Invece di mangiare senza pensare a nulla, nel frastuono, in uno stato di nervosismo, nella fretta o perfino litigando, e poi andare a fare dello yoga! […]. Non sarebbe meglio comprendere che ogni giorno, due o tre volte al giorno, vi si offre l'occasione di fare un ottimo esercizio di rilassamento, di concentrazione e di armonizzazione di tutte le vostre cellule?».[100]

Se riflettiamo sulle intenzioni che noi abbiamo nei confronti dell'atto della nutrizione, possiamo avere, da subito, un oggettivo punto di partenza per costruire una nuova attitudine. A ben vedere, le intenzioni con le quali ci nutriamo dànno effettivamente il senso all'atto quotidiano della nutrizione, come è agevole desumere direttamente dalla nostra esperienza di vita: possiamo assumere il cibo con indifferenza, con voracità, con bramosia, in uno stato di collera, oppure, con armonia e gratitudine.[101]

5.3. Ad esempio, se i genitori risacralizzassero le relazioni affettive, a partire dal concepimento, da una sana gravidanza e da una prima educazione, eviterebbero molti pregiudizi ai loro figli. Il genio di Leonardo aveva già intuito, a proposito dell'influenza che la madre esercita sulla creatura che porta in grembo, che «una medesima anima governa questi due corpi e li desideri e le paure e i dolori son comuni sia ad essa creatura come a tutti li altri membri animati […]. L'anima della madre al tempo debito desta l'anima che di quel debe essere abitatore, la qual prima resta addormentata e in tutela dell'anima della madre, la qual [le] nutrisce e vivifica per la vena umbilica».[102] In effetti, un importante tassello del no-

[100] O. M. Aïvanhov, *Regole d'oro per la vita quotidiana cit.*
[101] *Ibidem.*
[102] Capra commenta nei seguenti termini il brano di Leonardo: «Negli studi di embriologia,

stro mondo percettivo-valoriale si attiva già *ab origine,* cioè dal concepimento. Di questo i genitori devono esserne consapevoli al fine di non assumere condotte insensibili ed egocentriche. Peraltro, da decenni gli studi scientifici evidenziano l'importanza di queste problematiche. Da ultimo, anche lo studio di Ammaniti e Gallese, già citato, colloca la genesi della intersoggettività proprio nella vita intrauterina. Chi ha, dunque, attitudini veramente evolute concepisce con amore e vive la sessualità come comunione. La ricerca del sacro, della poesia, della bellezza e della onestà non si arresta, ma entra anche nell'area della sessualità.

5.4. Ad esempio, se risacralizzassimo le relazioni con la Terra quante condotte dannose potremmo evitare. Boff ci invita ad esperire questa sacralizzazione, ci invita a «recuperare le attitudini di venerazione e rispetto per la Terra. Questo accadrà solamente se prima riscatteremo la dimensione femminile nell'uomo e nella donna che rende disponibili alla cura, sensibili verso l'aspetto più profondo e misterioso della vita, recuperando la capacità di meravigliarsi. Il femminile aiuta a riscattare la dimensione della sacralità. La sacralità impone sempre dei limiti alla manipolazione del mondo, quindi dà origine alla venerazione e al rispetto, sentimenti fondamentali per la salvaguardia della Terra. Crea la capacità di ri-legare tutte le cose alla loro origine creatrice […]. Da questa capacità rilegatrice nascono tutte le religioni e oggi abbiamo bisogno di rivitalizzare le religioni affinché compiano la loro funzione rilegatrice».[103]

5.5. Se ponessimo maggiore attenzione nel vivere, osserva il filosofo Michel Serres, in una prospettiva laica, potremmo cogliere il nucleo profondo di tessitura e rilegatura proprio della religiosità umana che rischiamo di dimenticare e smarrire con la nostra negligenza: «Noi non cessiamo di perdere la memoria degli atti cui si dedicavano i preti in angoli bui e segreti dove, in solitudine, vestivano la statua di un dio, la ornavano, la pulivano […] la sollevavano o la portavano fuori […] tutti i giorni e tutte le notti, all'alba […] temevano forse che una sola pausa in questa manutenzione continua, infinita, lasciasse spazio a conseguenze formidabili? Amnesici, noi crediamo che adorassero il dio o la dea, scolpiti in pietra o legno; no, davano alla cosa stessa, marmo o bronzo, la parola, conferendole l'apparenza di un corpo umano dotato di voce. Celebravano insomma il loro patto

---

Leonardo descrive con linguaggio poetico il nesso tra l'anima della madre e quella del nascituro. Quello che egli sostiene (per usare i termini della scienza di oggi) è che la formazione del corpo embrionale e l'organizzazione del suo metabolismo sono guidati in un primo momento dai processi cognitivi della madre, e che le capacità di auto-organizzazione dell'organismo fetale emergono a poco a poco, insieme allo sviluppo delle sue funzioni cognitive. La finezza della descrizione di Leonardo dell'emergere e svilupparsi della vita mentale dell'embrione di pari passo con quella del suo corpo è davvero sbalorditiva»: F. Capra, *L'Anima di Leonardo cit*., p. 327. Cfr. O. M. Aïvanhov, *L'educazione inizia prima della nascita*, Prosveta; M. Ammaniti, V. Gallese, *La nascita dell'intersoggettività cit.*

[103] L. Boff, *Le quattro ecologie*, www.lastelladelmattino.org. cit.

col mondo. Noi dimentichiamo del pari per quali ragioni i monaci benedettini si alzino prima dell'alba per cantare mattutini e laudi […] o rimandino il loro riposo fino a tardi nella notte per salmodiare ancora… non serbiamo il ricordo delle preghiere necessarie né di questi riti perpetui. Eppure, non lontano da noi, trappisti, carmelitani ancora sgranano senza sosta l'ufficio divino. Non seguono il tempo, lo sostengono […]. La religione «ripassa, fila, annoda, unisce, raccoglie, lega, rilega, rileva, legge o canta gli elementi del tempo […]. I dotti dicono che il termine religione potrebbe avere due fonti o origini. Secondo la prima significherebbe, attraverso un verbo latino: rilegare. Ci lega gli uni agli altri, assicura forse il legame tra questo mondo e un altro? Stando alla seconda, più probabile, vorrebbe dire riunire, raccogliere, rilevare, percorrere o rileggere. Ma non dicono mai quale termine sublime la lingua contrappone al religioso, per negarlo: la negligenza. Chi non ha religione alcuna non deve dirsi ateo o miscredente ma negligente. La nozione di negligenza fa capire il nostro tempo».[104]

Tutti noi affermiamo che la vita è il bene più prezioso, però, di fatto, la negligiamo e agiamo in modo da non valorizzarla, dedicandoci a una molteplicità di attività non sempre costruttive: «se, anziché disperdersi in attività che li indeboliscono, si sforzassero di sviluppare le proprie facoltà psichiche e spirituali, scoprirebbero che è proprio nelle azioni più semplici e più quotidiane che la vita ha nascosto i suoi veri tesori. Respirare, nutrirsi, camminare, aprire gli occhi sulla natura, amare, pensare […]. Ecco i veri doni della vita».[105]

Dobbiamo svolgere questa opera di tessitura nel quotidiano della vita per trovare la bellezza, il benessere, l'intima gratificazione, la poesia degli attimi che scandiscono il nostro esistere, dal primo risveglio al sonno ristoratore. Se non cogliamo questi singoli attimi, se non facciamo questa opera di rilegatura, vuole dire che non siamo presenti e che siamo altrove con la nostra coscienza. Ciò significa che poniamo in azione comportamenti automatici e che non assaporiamo i doni della vita in quanto siamo catturati da sirene mentali o emozionali di varia natura le quali ci allontanano dal nostro presente, cioè dalla nostra vera vita. Anche l'educazione a vivere il presente fa parte della cura del Sé (cap. V, par.12).

6. Attitudine alla rivalutazione del corpo fisico e del suo apporto cognitivo

«L'organismo fisico che vive bene, in armonia… favorisce i processi cognitivi e agevola la generazione in noi di immagini mentali altamente benefiche le quali agiscono a loro volta favorevolmente sui nostri comportamenti»

Come abbiamo già riscontrato (cfr. cap. V, par.7), l'intelligenza del corpo, degli organi e delle cellule è fondamentale anche sul piano del nostro sviluppo intellettuale e psichico. Il corpo non è una *res*, una cosa e non è una macchina. Occor-

[104] M. Serres, *Contratto naturale*, Feltrinelli, 1990, p. 65.
[105] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 2 agosto 2014, Prosveta.

rono stili di vita rispettosi della nostra vita biologica: i danni provocati alle nostre cellule (pensiamo, ad esempio, al fumo e agli eccessi alimentari) non sono soltanto fisici ma anche psichici. Le cellule, essendo munite di ricchezza percettiva e valoriale, possono depotenziarsi o sbocciare, simbolicamente parlando, come avviene ai fiori esposti ai raggi del Sole. Per queste ragioni, il corpo dovrebbe essere trattato come un tempio, facendo molta attenzione a ciò che introduciamo e a ciò che facciamo con lui.[106] I nostri pensieri e i nostri sentimenti per esprimersi al meglio hanno bisogno di un corpo in salute.

Il corpo fisico trascurato, non oggetto di affetto, perturbato da condotte improprie, costituisce un ostacolo alla nostra manifestazione psichica nella vita. Il corpo va reso sensibile e sempre più permeabile alle nostre facoltà interiori. Il corpo non è soltanto un mezzo per restare in vita sulla Terra, è una compagna intrinseca della nostra vita grazie alla quale possiamo elaborare al meglio anche i contenuti mentali ed emotivi, come comprovano le evidenze scientifiche degli ultimi anni. Gli studi scientifici in tema di coscienza hanno attestato, infatti, l'importanza del corpo per lo sviluppo dei processi cognitivi. Il concetto non è scontato, se consideriamo l'elevata diffusione di comportamenti privi di amore per la propria salute, spesso incentivati dalla pubblicità commerciale la quale associa presunti stati di gioia a condotte nocive, al fine di persuadere le vittime che le persone presentate nella pubblicità sono realmente felici quando consumano un tal prodotto o compiono una certa azione. Ma a fronte di questi messaggi fraudolenti sono rari, purtroppo, i messaggi formulati a fini costruttivi e benefici

Ad avviso di Scruton, dal *"cogito"* cartesiano in poi, l'idea dell'io come "omuncolo interiore" ha gettato un'ombra sulla nostra visione della persona umana e sul corpo. L'immagine cartesiana induce, osserva il filosofo, a credere che «traversiamo l'esistenza trascinando il corpo come un animale al guinzaglio, obbligandolo a piegarsi al nostro volere sino a quando, finalmente non crolla e muore. Il ragionamento che implicitamente facciamo può essere così esemplificato: «Io sono un soggetto, il mio corpo è invece un oggetto: io sono io, lui è lui. In questo modo, il corpo diventa una cosa fra le cose […] un qualcosa che appartiene a *me*. Ed è precisamente questo il modo in cui il rapporto fra anima e corpo è visto nell'immagine commerciale. Esiste, però, un modo diverso di vedere le cose […] il mio corpo non è un qualcosa di mia proprietà ma la mia incarnazione, sono intrinsecamente unito a esso, ciò che viene fatto al mio corpo viene fatto a me. E ci sono modi di trattarlo che mi inducono a pensare e a provare cose che diversamente non penserei o non proverei. Quando ciò accade, non sono solo a esserne ferito: lo sono tutti quelli che mi amano, che hanno bisogno di me o che fanno riferimento a me. Perché ho danneggiato l'ambito su cui si fondano le relazioni».[107]

[106] Idem, Conférence *Comment traiter le corps physique*, 8 septembre 1958, Prosveta. Idem, *"L'amore trasforma la materia"* in Opera omnia n. 12, Prosveta.
[107] R. Scruton, *La Bellezza. Ragione ed esperienza estetica cit.*

Possiamo aggiungere che le diverse rappresentazioni delle nostre esperienze soggettive dovrebbero o potrebbero essere correlate anche alle diverse qualità del nostro organismo fisico cioè della nostra "materia". La scienza, puntualizza Di Francesco, non riesce ancora a dare contezza di come i processi elettrochimici nel tessuto cerebrale possano dare vita alla meravigliosa varietà della nostra vita interiore (con i suoi odori, sapori, le speranze, le gioie, i dolori, le gelosie, le ansie, gli slanci). La scienza non ha mostrato, in effetti, come possano emergere gli innumerevoli stati qualitativi (tecnicamente detti *qualia*) da particelle, campi, forze, etc.[108]

Si è detto che per spiegare come la rete neurale possa generare l'esperienza cosciente e le sue diverse qualità percettive, occorra far ricorso a un ingrediente aggiuntivo.[109] La nostra riflessione non concerne "l'ingrediente aggiuntivo", ma il fatto che la diversità delle nostre esperienze soggettive appare correlata anche al diverso livello percettivo delle nostre cellule, e quindi al loro stato di salute in senso psico-fisico. Cioè se la nostra vita quotidiana agisce sullo stato di salute degli organi e delle cellule, e quindi sul livello percettivo delle stesse, appare ragionevole ritenere, ad esempio, che la purezza, intesa anche come impiego armonioso e corretto del corpo e delle sue funzioni (così come l'amore, i pensieri e sentimenti altruistici) possa agire favorevolmente sulla vita dell'organismo e, quindi, favorire l'emersione di una coscienza maggiormente percettiva e sensibile. L'organismo fisico che vive bene, in relazioni armoniche, partecipa correttamente ai processi cognitivi e agevola la generazione in noi di immagini mentali altamente benefiche le quali agiscono a loro volta favorevolmente sui nostri comportamenti. Quanto più sacralizziamo il nostro organismo in azione (quando si nutre, pensa, ama, agisce) tanto più giungono alla nostra coscienza effetti benefici che a loro volta si riflettono sull'organismo. Ervin Schrödinger rilevava che «le impressioni che riceviamo dall'ambiente dipendono moltissimo dalla natura e dallo stato in cui si trovano i nostri sensi ma inversamente l'ambiente stesso che desideriamo cogliere viene da noi modificato soprattutto dai dispositivi che abbiamo predisposto per osservarlo […] non c'è separazione tra mondo reale e mondo percepito».[110] Questa semplice riflessione corrobora l'idea che lavorare sulla nostra "materia", cioè rispettare il corpo in termini fisici e psichici è fondamentale. Mangiare, respirare, pensare, amare […] sono tutte attività, come ha ben illustrato Aïvanhov, con le quali, consciamente o inconsciamente, lavoriamo anche sulla "nostra materia" psicofisica. Migliorando la qualità della nostra "materia", miglioriamo le nostre percezioni, le nostre immagini e i nostri comportamenti. Gli scienziati oggi ci dicono, infatti, che «essere, sentire, agire e conoscere, rappresentano diverse modalità delle nostre relazioni corporee con il mondo».[111]

[108] M. Di Francesco, conf. *La coscienza e il cervello*, Genova, 26,II.2014, www.palazzoducale.genova.it.
[109] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 329.
[110] Citato da L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 306.
[111] M. Ammaniti e V. Gallese, *La nascita della intersoggettività cit.*, p. 11. Quando noi pensiamo,

Questa consapevolezza è molto importante nel contesto sociale attuale, in quanto il corpo è oggetto di una forte azione svalutativa da parte delle esigenze del mercato generatore di illusori stili di vita. Il mercato ha bisogno che il corpo sia trattato o come fonte di piacere oppure come semplice macchina da manutenere. Questi stili di vita, tra le altre cose, sviliscono il fondamentale apporto cognitivo che il corpo può recare nella nostra vita, creando una sorta di catena cognitiva ed emotiva a nostro carico.

7. Attitudine a sperimentare il gusto e la pienezza della vita: la "Scienza della Vita"

«Ogni vita richiede una scienza: la vita della pianta che vuoi coltivare... la tua stessa vita che devi sviluppare. Per vivere, bisogna saper vivere»

7.1. Coerente con la rivalutazione della nostra vita quotidiana è anche il ritornare a provare il gusto della vita: «Col passare degli anni, gli esseri umani, per la maggior parte, perdono il gusto delle cose: respirano, mangiano, camminano, vedono, ascoltano, senza che la loro coscienza prenda parte attiva a queste attività; si direbbe che la loro sensibilità sia andata affievolendosi a poco a poco. Ma ecco che qualcuno si ammala gravemente: per mesi è costretto a rimanere nell'immobilità e nell'isolamento di una camera, dove conduce un'esistenza vegetativa. Poi, un giorno, entra finalmente in convalescenza, e allora, all'improvviso, il cibo, l'aria e la luce gli appaiono deliziosi. E che gioia potersi di nuovo spostare liberamente, uscire a contemplare il cielo, gli alberi e tutta la natura, ascoltare il vento e il canto degli uccelli! Questo è il lato positivo di certe malattie. Ma è ragionevole aspettare di avere un incidente o di ammalarsi gravemente per ritrovare il gusto delle cose?».[112]

Occorre uscire fuori dal "torpore psichico" nel quale siamo caduti: «molti di noi hanno imparato a guardare e ascoltare di meno, a intorpidire i propri sensi sia rispetto al dolore, sia rispetto alla bellezza del mondo naturale, vivendo la cosiddetta vita privata […] sentendoci vuoti, proiettiamo i nostri sentimenti sugli altri o ci lanciamo in attività compulsive insoddisfacenti che non ci nutrono».[113]

Il gusto della vita ci fa provare una qualità, un sapore della vita che ci protegge dai decadimenti di varia natura che incombono a piè sospinto nella vita quotidiana. Il vivere concretamente nell'area attrattiva esercitata dai valori positivi costituisce una grande protezione, soprattutto, per gli adolescenti rispetto alle attrattive di altra natura. Piuttosto che parlare contro il disvalore, dovrem-

mangiamo, amiamo, respiriamo, sentiamo, agiamo…noi lavoriamo necessariamente sulla nostra materia, sulla Terra, cioè sulla Creazione, cfr. Bruno E. G. Fuoco, *La Via Luminosa nella vita quotidiana, ovvero come spiritualizzare la natura umana*, in www.scienzaeconoscenza.it, 2017.

[112] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 30 aprile 2014, Prosveta.

[113] S. Conn, *Ecopsychology: restoring the Earth, healing the self*, 1985, citato da L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 198.

mo invitare le persone a sperimentare e a vivere il gusto della Vita. Il sapore, il gusto lo possiamo provare se partecipiamo interiormente, con la nostra natura empatica e fraterna, alla vita che viviamo. Gli antichi avevano già stigmatizzato che il gustare comporta, a livello fisiologico, una trasformazione e assimilazione dell'oggetto da parte del soggetto percipiente: cioè assimilando, facendo nostre le bevande e i cibi, possiamo coglierne il sapore. Quanto appena osservato vale anche per il piano interiore e per quello cognitivo. Se non proviamo a sperimentare direttamente la sacralità della vita non ne conosceremo il sapore. La conoscenza cerebrale non può darci questo sapore, lo sappiamo; conseguentemente, non possiamo fermarci a questo stadio se vogliamo migliorare. Appare interessante riportare alcune citazioni, ancorché di matrice religiosa, che ben esprimono il nesso tra il gustare e lo sperimentare. Pensiamo ad Origene quando afferma che ogni singolo senso umano coglie l'esperienza spirituale: «Cristo si qualifica come *Luce* che illumina gli occhi dell'anima, come *Parola* per essere ascoltato; come *Pane della vita* per essere *gustato*».[114] Pensiamo a Gregorio Magno il quale afferma: «gli eletti non si limitano ad ascoltare le parole della sapienza, ma le *gustano* […] una cosa è infatti limitarsi a sentir parlare di un cibo e un'altra è anche *gustarlo* […] gli eletti non si limitano a sentir parlare del cibo della sapienza senza *gustarlo*, perché ciò di cui sentono parlare acquista, grazie al loro amore, un sapore che scende fino al midollo. La conoscenza dei malvagi, invece, si limita alla percezione di un suono: sentono parlare delle virtù ma il loro cuore freddo ne ignora il sapore».[115]

Questa affermazione dovrebbe farci riflettere molto sulla stoltezza della cultura "intellettualistica" posta a base, talvolta, dei sistemi formativi (cfr. cap. V, par.13). La frase di Gregorio Magno ci richiama alla mente anche una analoga riflessione di Aïvanhov quando spiega che la vera intelligenza è al tempo stesso una sensazione e una comprensione: si sente, e in quel momento si capisce perché si è assaggiato, gustato[116] e purtroppo, quando si tratta di provare le esperienze della natura superiore, le persone si accontentano delle sole citazioni (Budda, Gesù …) e «non cercano più di vivere e sperimentare quanto hanno citato».[117]

A livello pedagogico dobbiamo, dunque, tener conto della importanza di provare il gusto della vita, anche perché «quando siamo guidati da una "morale del dovere', vi è il rischio, rilevava Kant, che non troviamo piacere nel bene e questo lo consideriamo un fardello. Di contro, l'etica basata nella creazione e il sostegno della bellezza rende "l'azione giusta" allettante e persino gioiosa […] dobbiamo creare una cultura che ci renda capaci di compiere atti virtuosi con gioia».[118]

La Vita ci comunica questo "sapore" se siamo in armonia con il suo linguag-

[114] Cfr. Origene, *Commento al Cantico II*, 167, 25. I corsivi nel testo sono nostri.
[115] Gregorio Magno, *Moralia*, 11, VI, 9. I corsivi nel testo sono nostri.
[116] O. M. Aïvanhov, *Vita psichica, elementi e strutture*, Prosveta.
[117] O. M. Aïvanhov, *Pensée du 10 février 1982*, Prosveta.
[118] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 506.

gio. Scrive Damasio: «non soddisfatta del dono della semplice sopravvivenza, sembra che la natura abbia avuto un magnifico ripensamento, nel senso che la dotazione innata a disposizione degli organismi per la regolazione dei processi vitali non mira al raggiungimento di uno stato neutrale – una terra di nessuno – fra la vita e la morte. Piuttosto, obiettivo dell'omeostasi è quello di offrire uno stato di vita migliore della neutralità, uno stato che noi umani, prospere creature pensanti, identifichiamo con la buona salute e il benessere».[119]

Se la cultura e l'educazione non trasmettono questo sapore, questo gusto della Vita, è naturale che i piaceri consumistici e materialistici prendano il sopravvento.

7.2. La sperimentazione del gusto della vita non è, dunque, la ricerca della cosiddetta adrenalina. Il gusto della vita è una esperienza del nostro organismo, è una qualità, una gradazione della vita che tutti abbiamo sperimentato in alcuni momenti della nostra esistenza. Le diverse gradazioni della vita le sperimentiamo quando ci siamo sentiamo: compressi, oppure, dilatati; sprofondati, o al contrario, elevati; leggeri, oppure, appesantiti. Quando, ad esempio, proviamo una sensazione di pienezza, di dilatazione interiore derivante dal sentirci parte viva e integrante dell'Universo, sperimentiamo una qualità della vita suscettibile, a ben vedere, di essere rafforzata e protetta.

Per tale ragione alcuni pensatori sottolineano l'importanza di apprendere la scienza della vita intesa in senso non meramente biologico, cioè non quale semplice analisi e descrizione di ciò che accade in natura. La storia del pensiero umano conosce da secoli le interrelazioni tra le scienze umane e la scienza della vita intesa in senso stretto. Più volte nelle nostre riflessioni le abbiamo riscontrate. Ma nel nostro contesto, la parola "Vita" oggetto di studio non è la semplice vitalità, ancorché essa sia fondamentale, ma la qualità della vita che si vive quando inizia a svilupparsi dentro di noi una coscienza più ampia. Riportiamo queste efficaci e convincenti parole sulla necessità della "scienza della vita" scritte nel 1897 dal certosino J. Pollien: «Per proteggere e preservare la vita bisogna conoscerla. Com'è possibile curare ciò che non si conosce? Guarda il giardiniere […] con la teoria studia, e con la pratica osserva la sua pianta, le leggi che essa segue nella sua crescita, il suolo che richiede, le cure che esige. Così acquista la scienza di giardiniere. Una volta in possesso di questa scienza, egli è in grado di proteggere e favorire la vita della sua pianta. Ma chi non sa, cosa potrà fare? Prova a coltivare una pianta che non conosci, e vedrai che la prima necessità per te sarà d'imparare, di osservare […] per coltivare una pianta bisogna sapere. La scienza della vita è dunque necessaria alla vita. La scienza della vita è la cognizione delle leggi di sviluppo e delle necessità dell'ambiente: sapere come si sviluppa, sapere che ambiente richiede al fine di preservare il movimento vitale dagli errori, dalle

[119] A. Damasio, *Emozione e coscienza cit.*, p. 49.

lesioni, dalle deviazioni, dalle compressioni: tutte cose che, contrastando la vita, finiscono con ucciderla […]. Ogni vita richiede siffatta scienza: la vita della pianta che vuoi coltivare, quella dell'animale che vuoi allevare, la tua stessa vita che devi sviluppare. Per vivere, bisogna saper vivere».[120]

Anche per Aïvanhov, la scienza della vita è fondamentale: «Direte: "l'uomo è già vivo!" No, voi confondete la vera vita con la vitalità, la vita vegetativa. È chiaro che mangia, beve e gesticola, ma la vita ha vari gradi. Quando l'uomo comincia a sentire questa vita universale, conosce la vera vita e incomincia a viverla […] non c'è nulla che possa uguagliare o superare la vita […] dovete quindi proteggere la vostra vita, purificarla, illuminarla. La sola scienza che valga la pena di studiare è la scienza della vita. Gli uomini si esauriscono per cercare il potere, il successo, il prestigio, i soldi, e fanno della vita un mezzo per ottenere tutto quello che desiderano. Dovrebbero invece considerarla come un fine, e impiegare tutte le loro facoltà per rinforzarla, rischiararla e purificarla. Quando l'uomo mantiene la vita in sé, il suo intelletto comprende, il suo cuore ama e si rallegra, la sua volontà crea e si rafforza […]. Anche gli scienziati devono comprendere che esiste una scienza della vita, poiché la vita spirituale poggia su alcune leggi. Io li invito dunque tutti ad allargare il loro campo di investigazione».[121]

Anche lo scienziato Capra dà atto che vi sono diversi gradi di intensità della vita: «i nostri momenti spirituali sono quelli in cui sentiamo la nostra vita con maggiore intensità. Il senso di vita che avvertiamo in questo "culmine d'esperienza", come l'ha definita Maslow non riguarda soltanto il corpo ma anche la mente […] nell'esperienza spirituale avvertiamo l'unità della vita della mente e del corpo che trascende non solo la separazione di mente e corpo ma anche la separazione di Io e il mondo. Il punto culminante di questi momenti spirituali consiste in un profondo senso di unità con il Tutto, un senso di appartenenza all'intero universo […] la nuova concezione scientifica della Vita è in grado di rendere ragione di questo senso di unità con il mondo naturale».[122]

7.3. Il gusto della Vita non si esaurisce in momenti meditativi. Il gusto della Vita si sperimenta, agevolmente, quando si vivono con consapevolezza i vari momenti sorgivi della nostra esistenza e si destano in noi meraviglia,[123] gratitudine verso tutto ciò che ci circonda, nonché il bisogno di partecipare con una nostra impronta creativa, cooperativa ed empatica, a tutta la nostra vita di relazione.

[120] J. Pollien, *Soyez chrétiens*, 1897, pubblicato in italiano da Marietti editore, 1964.
[121] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 17 novembre 2005, Prosveta.
[122] F. Capra, *La scienza della vita cit.*, pp. 114-115. Di queste riflessioni Capra è debitore allo psicologo D. Steindl-Rast autore di *Spirituality as Common Sense*; cfr. *ivi*, p. 114.
[123] «Ma la meraviglia […] non va confusa con lo sbalordimento di fronte a uno spettacolo fuori dell'ordinario. Essa è, piuttosto, l'atteggiamento di chi guarda con occhi limpidi la realtà. Nel prodigio di questo sguardo nuovo che si apre sul mondo, quel che più profondamente suscita meraviglia è proprio l'ordinario, ciò che da sempre stava davanti a noi e che forse proprio per questo era diventato invisibile»: G. Savagnone, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, La Scuola, 1991, p. 84.

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 222 27/05/2019 09:39:13

D'altronde, lo abbiamo già osservato: il sapiente è colui che coglie il sale della vita, assaporando il gusto della vita e coinvolgendo, con il suo esempio, altri esseri sul suo stesso percorso (cfr. cap. V, par.13).

Dobbiamo, dunque, vincere le abitudini e gli automatismi che ci impediscono di vivere con consapevolezza i frequenti e significativi momenti sorgivi: quando iniziamo la giornata, quando ogni giorno vediamo il Sole presentarsi ai nostri occhi, quando guardiamo per la prima volta un essere visto già migliaia di volte, quando ogni giorno iniziamo a nutrirci, etc.

L'arte dei momenti sorgivi è densa di stupore, umiltà, nobiltà ed è ispiratrice di comportamenti più equi e gratificanti. La scienza della vita studia come proteggere e sviluppare in noi queste qualità, questa intensità della vita.

L'attenzione ai momenti sorgivi della Vita deve farci riflettere, ad esempio, sul fatto elementare che la nostra Vita sul nostro pianeta dipende dal Sole.[124] Già Leonardo aveva riconosciuto che «l'energia che guida i cicli biologici di crescita e rinnovamento, vita e morte, proviene dal Sole. I cicli della vita nel mondo naturale e la potenza vivificante del Sole furono le fondamentali caratteristiche della vita che Leonardo osservò e studiò».[125] Ma noi riflettiamo su tutto ciò, soprattutto, quando dobbiamo acquisire energie solari da consumare per le nostre attività, preferendo rifuggire da un approccio di gratitudine e consapevolezza.

Abbiamo preferito immaginare una Natura muta e vuota al fine di poterla depredare, senza incorrere in rimorsi di coscienza. Anche questo approccio puramente utilitaristico andrebbe superato, vincendo, definitivamente, atavici pregiudizi sulla coscienza della Natura e dell'Universo.[126] Pregiudizi derivanti da interpretazioni paludate, fornite nel passato anche in alcuni ambienti religiosi, ma non condivise da tanti mistici. Scrivono Boff e Hathaway che «tutti i biografi di San Francesco attestano lo straordinario affetto [di Francesco] per tutte le creature; lo riempiva di una gioia mirabile e indicibile quando guardava il Sole o la Luna o le stelle del firmamento».[127]

Eppure, al fine di evitare qualsivoglia confusione con il paganesimo ovvero con tradizioni locali legate al culto delle forze della Natura, abbiamo addirittura preferito recidere i legami vivi con la Natura.[128] Rifkin evidenzia, infatti, che le narrazioni di alcune religioni sono rimaste per lungo tempo «disincarnate ed extramondane, tagliando fuori così l'estensione empatica, la ricerca di comunione tra gli esseri e l'immanenza di Dio nel cosmo».[129] Ma queste interpretazioni non appaiono più in sintonia con le nostre sensibilità e le acquisizioni scientifiche.

Abbiamo coltivato per troppo tempo una visione antropocentrica che nei fatti

[124] P. Santoianni, *"Sole"*, Universo del Corpo, Enciclopedia Treccani, 2000.
[125] F. Capra, *L'anima di Leonardo cit.*, p. 326.
[126] Cfr. R. Sheldrake, *Le illusioni della scienza cit.* Cfr. O. M. Aïvanhov, Conférence *"Le paganisme et le christianisme"*, 3.v.1947, Prosveta; Idem, *Natura naturale e natura antinaturale*, in *La chiave essenziale cit.*
[127] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 563.
[128] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*, 26 marzo 2005, Prosveta.
[129] J. Rifkin, *op. cit.*, p.159.

ha fornito la legittimazione culturale a una visione e a una economia materialistica.[130] Abbiamo coltivato, soprattutto, in occidente, per secoli, l'idea di una Natura meccanica, priva di sacralità e di anima, soggetta al nostro legittimo sfruttamento. Affermazioni in senso contrario, erano considerate da taluni, quali manifestazioni di idolatria e di panteismo. Anche se occorre riconoscere che nel passato l'adesione alla Natura poteva costituire, se intesa come adesione alla vita istintiva, un fattore di resistenza da parte degli strati sociali più semplici ad accettare una eventuale azione educativa di orientamento etico. Questo è vero: talvolta le tradizioni locali nutrivano il culto delle forze di Natura, congiuntamente alla libera manifestazione degli "istinti naturali". Ma detta circostanza storica non deve condurci a negare l'evidenza e a rifiutare una cosmologia "vivente e vitale" quale quella, ad esempio, recepita dalla *Carta della Terra*.[131] La spiritualità cristiana, osservano Boff e Hathaway, può, infatti, essere ben integrata nel paradigma ecologico.[132]

Se non nutriamo relazioni vive e autentiche con la Natura, impediamo a noi stessi di provare stati di pienezza interiore, come ha precisato Aïvanhov.[133] Anche Maturana, nello stesso senso, ha osservato che «in Europa, che è la nostra fonte culturale, prima del patriarcato si viveva in armonia con la Natura, nel piacere della conformità con il mondo naturale, nello stupore della sua bellezza, e non in lotta con la Natura. A che scopo educare? Per recuperare questa fondamentale armonia che non distrugge, che non sfrutta, che non abusa, che non pretende di dominare il mondo naturale, ma che vuole conoscerlo nell'accettazione e nel rispetto, affinché il benessere umano si produca nel benessere della Natura nella quale si vive».[134]

---

[130] Sta emergendo una nuova scienza, afferma Rifkin «i cui assunti e principi operativi sono più adatti al pensiero reticolare. La vecchia scienza considera la Natura come oggetto; la nuova come relazione. La vecchia scienza è caratterizzata da distacco, espropriazione, dissezione e riduzione; la nuova da impegno, condivisione, integrazione e olismo. La vecchia scienza mira a rendere la Natura produttiva; la nuova a renderla sostenibile. La vecchia scienza cerca il potere sulla Natura; la nuova una partnership con la Natura. La vecchia scienza premia l'autonomia dalla Natura; la nuova la partecipazione alla Natura. La nuova scienza ci porta da una visione colonialista della Natura come nemico da saccheggiare e schiavizzare a una visione della Natura come comunità da nutrire»: *op. cit*., p. 555.

[131] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit*., p. 508 e segg.

[132] *Ivi*, p. 536 e segg. Nel quadro di questo rinnovato pensiero circa le relazioni tra l'uomo e la Natura si fa spesso uso della parola "Panenteismo" (da non confondere con il panteismo) con la quale si vuole esprimere l'idea che Dio è sì nel cosmo ma non può essere identificato con il Cosmo, cioè il Creatore non è identico al Creato: *ivi,* p. 547. Rifkin riporta (*op. cit*., p. 159) la seguente definizione di Borg: «Il panenteismo è un modo di pensare a Dio tanto come immanente quanto come trascendente. Per il panenteismo, Dio non è un essere "che sta là". La radice greca della parola indica il suo significato: *pan* significa "tutto"; *en* significa "dentro"; e *theos* significa "Dio". Dio è più di tutto (quindi è trascendente), ma tutto è in Dio (quindi Dio è immanente). Per il panenteismo, Dio è "proprio qui", anche se non è solo "proprio qui"»: M. J. Borg, *The God We Never Knew: Beyond Dogmatic Religion To A More Authenthic Contemporary*, Harper Collins, 1998. Cfr. C. Simon-Belli, *Costruire la Pace cit*., p. 126, nota 3.

[133] O. M. Aïvanhov, Conférence *"La plenitude"*, 3 mai 1947, Prosveta. Cfr. Idem, *Regole d'oro per la vita quotidiana cit*. Cfr. Idem, *La natura naturale e la natura antinaturale* in *La Chiave essenziale cit.*

[134] H. Maturana, *Emozioni e linguaggio cit*., p. 39.

Lo scienziato Carlo Remigio Rossi, nel ricostruire la catena della vita, dopo essersi soffermato sulle cellule vegetali che captano l'energia della luce del Sole e sugli ulteriori processi trasformativi, conclude la sua riflessione con queste parole: «il mio Pensiero si esprime nella parola o nella scrittura utilizzando il potenziale elettrochimico transmembrana cellulare dei neuroni. Le grandi opere del Pensiero, la musica, la pittura, l'arte sono espresse tramite il potenziale elettrochimico transmembrana neuronale che viene dalla luce del Sole. Con il potenziale elettrochimico transmembrana vi ho comunicato la Vita delle cellule, e le cellule, con la loro straordinaria e armonica complessità intesa a dare a noi la vita, vi hanno parlato di Dio. La vita delle cellule: *una piccola corrente elettrica dalla Luce del Sole al pensiero*. Guardo stupito. Ammirato, commosso…».[135]

Ma se è vero che le cellule e la Natura ci parlano di Dio, occorre ammettere che è parimenti vero che il Sole, con la sua "potenza vivificante", a maggior ragione, debba contenere un Suo elevato messaggio: infatti, *"de Te Altissimo porta significatione"* affermava San Francesco, nel suo famoso cantico. Se è bello e poetico contemplare un fiore o una cascata, perché non dovrebbe essere altrettanto arricchente contemplare il Sole al suo sorgere? Il fatto che nel passato il Sole sia stato oggetto, talvolta, di culto fine a se stesso, non è un motivo intelligente per rifiutarne oggi il suo valore sapienziale, soprattutto, nel quadro della cosmologia "vivente e vitale" prima richiamata. Analogamente, il fatto che l'idea di Dio sia stata impiegata da taluni per provocare la morte non è una ragione intelligente per non credere in Dio. Ma dobbiamo anche chiederci, nell'ambito di una riconciliazione onesta con la Natura, come può non essere ritenuta cosciente quella energia che, come sopra evidenziato dallo scienziato Rossi, ci permette di pensare e di parlare.[136] Il Sole, ci ricorda lo scienziato canadese Normann Doidge, non

[135] C. R. Rossi, *La vita delle cellule cit.* Un'affermazione analoga è attribuita ad Albert Szent-Györgyi (premio Nobel per i suoi studi sulla vitamina C): «ciò che sostiene la vita […] è una piccola corrente elettrica di luce mantenuta dal Sole».

[136] Ogni cosa, rilevano Boff e Hathaway, ogni entità, dalla particella subatomica alle galassie, partecipa, in qualche misura della coscienza della vita: «la differenza tra lo spirito di una montagna e lo spirito umano non è di principio, bensì di grado»: *op. cit.* p. 534. «Per le persone istruite, nel mondo del lavoro, degli affari e della politica, la Natura è meccanicistica, una fonte inanimata di risorse naturali, sfruttabile per lo sviluppo economico: le economie moderne sono costruite su questo fondamento. Ma spesso quelle stesse persone in privato hanno un atteggiamento del tutto diverso […] i bambini vengono spesso allevati in un'atmosfera animistica di fiabe, animali parlanti e trasformazioni magiche […]. La Natura viene fortemente identificata con la campagna, in opposizione alla città e in particolare con i luoghi selvaggi e incontaminati. Molte persone che vivono in un ambiente urbano sognano di spostarsi in campagna [...] la nostra relazione privata con la Natura presuppone che sia viva [...]. Questa divisione fra razionalismo pubblico e romanticismo privato fa parte del modo di vivere occidentale da generazioni, ma sta diventando sempre più insostenibile. Le nostre attività economiche non sono separate dalla Natura, bensì influenzano l'intero pianeta. La nostra vita privata e pubblica sono sempre più intrecciate»: R. Sheldrake, *Le illusioni della scienza cit.*, pp. 12-13. Molte persone, aggiunge Sheldrake, che hanno animali domestici danno per scontato che il loro cane, il loro gatto, il loro pappagallo o il loro cavallo abbiano esperienze soggettive, cioè emozioni, desideri e paure. Poi quando devono pronunciarsi sulla realtà delle loro esperienze soggettive, sono materialisti: *ivi*, p. 313.

trasmette soltanto energia, ma anche informazioni.[137]

Non a caso, per molti la contemplazione del sorgere del Sole è una tra le modalità più significative in grado di ripristinare la relazione interiore tra noi e la "potenza vivificante" della Natura.[138] Beninteso, non quale pratica di culto, e ciò è importante sottolinearlo onde non ingenerare equivoci.[139] In effetti, lungi dall'essere manifestazione di una concezione panteista, la contemplazione del sorgere del Sole, in questo approccio, esprime il profondo desiderio di cogliere e ricevere quella *"Significatione"* al fine di portarla nella propria esistenza quotidiana. In questa prospettiva, il Sole è concepito non come realtà alternativa o identica al Creatore. Peraltro, Filone Alessandrino aveva scritto che tutte le opere che ci circondano sono anche poemi e messaggi per l'umanità.[140] D'altronde, l'espressione francescana "di *Te porta Significatione"* dovrebbe essere letta in questa direzione. Anche nei testi sacri è presente l'idea della "Natura" depositaria di significati. Certamente, questa presenza divina nella Natura non significa identità tra Creato e Creatore.[141]

[137] N. Doidge, *Le Guarigioni del Cervello*, Ponte alle Grazie, 2015, pp.190-192. Sul concetto di "informazione" in Natura e nell'Universo, cfr. E. Laszlo, *Il senso ritrovato*, Springer, 2013, p.3.

[138] Cfr. O. M. Aïvanhov, *Meditazioni al sorgere del Sole*, 2000, Prosveta. Lo scienziato R. Sheldrake, ad esempio, riconosce che il sistema solare potrebbe essere cosciente: «Sì, certo, lo penso. E se un sistema come quello del Sole è cosciente, allora potrebbe avere anche degli scopi […] penso che tutto il sistema solare sia sotto l'influenza del Sole, come credo tutti sappiano, del suo campo elettromagnetico. Se il Sole è in realtà cosciente, la sua coscienza pervade completamente tutto il sistema solare e la nostra coscienza […]. In questo senso siamo strettamente connessi. Questo scienziato precisa: «rispetto alla coscienza delle stelle e dei corpi celesti, penso che siamo nella stessa posizione dell'astronomia. Non possiamo fare esperimenti sul Sole o sulla galassia, o su altre galassie. Possiamo solo osservarle, e imparare da ciò che osserviamo. Ma se c'è una coscienza del Sole, dovrebbe essere un po' più facile, perché potrebbe essere qualcosa con cui possiamo interagire. Dovremmo essere in grado d'interagire con essa attraverso la nostra coscienza piuttosto che con degli strumenti fisici. Dall'elettroencefalogramma, dall'elettrocardiogramma e da cose del genere, potrei imparare molto di ciò che accade nel tuo corpo, tuttavia non potrei sapere che cosa accade nella tua coscienza. Il solo modo di scoprirlo sarebbe incontrarti, stare insieme, parlarti, entrare in empatia. Quindi, la stessa cosa si dovrebbe applicare alla coscienza del Sole o delle galassie. Se cominciamo a comunicare con loro, lo faremo attraverso e secondo i significati della nostra stessa coscienza. Questo ovviamente non è previsto dalla metodologia attuale delle scienze fisiche. Questo non significa che lo sarà per sempre»: cfr. Intervista di Hal Blacker a R. Sheldrake, www.innernet.it.

[139] Sui concetti di Sole *fisico* e di Sole *spirituale* nella prospettiva cattolica, cfr. Lettera enciclica *Lumen Fidei,* firmata da Papa Francesco il 29 giugno 2013 (w2.vatican.va): «Nel mondo pagano […] si era sviluppato il culto al dio Sole, *Sol invictus*, invocato nel suo sorgere […]. Consapevoli dell'orizzonte grande che la fede apriva loro, i cristiani chiamarono Cristo il vero Sole, "i cui raggi donano la vita"».

[140] «Si potrebbe dire con il filosofo ebreo alessandrino Filone (I secolo d.C.) che Dio ha composto dei *poiemata*, cioè delle "opere" che sono anche "poemi", "messaggi" […]. L'orizzonte creato per il credente ebreo o cristiano […] è soprattutto un "testo", un bagliore del Creatore, una presenza nascosta ma reale»: G. Ravasi, www.avvenire.it, 19 aprile 2008.

[141] *Ibidem*. Ci ricorda Ravasi: «nel *Salmo 19*, dedicato al Creato, è il Sole che, come un atleta o un eroe gagliardo, corre la sua orbita quotidiana divenendo quasi un araldo del suo Creatore. Nel libretto del profeta Baruc si dice che "le stelle brillano dalle loro vedette e gioiscono. Dio le chia-

Il timore di legittimare antichi culti pagani ci ha, talvolta, indotti nell'errore di porre nell'ombra la ricchezza reale della Natura di cui abbiamo bisogno per il nostro sviluppo etico.[142] Vi era il timore, rivelatosi oggi infondato, che l'attenzione alla coscienza della Natura, e in particolare al Sole, potesse comportare una svalutazione della religiosità e una *deminutio* del potere religioso e dei suoi riti. Oggi questi timori fanno parte di un passato lontano. Non possiamo perpetuare l'errore di ritenere Madre Natura, priva di anima, e di rimuovere la presenza del Sole dalla stessa Natura. Il Sole con il quale siamo già naturalmente connessi nella comune Rete della Vita, può risvegliare in noi il nostro archetipo luminoso.[143]

Riprendere i contatti vivi con la Natura, entrare in relazione con i suoi "Significati", contemplarne la sua bellezza e purezza, può solo renderci uomini migliori e può spingerci non verso il culto delle forze o la liberazione degli istinti, ma, al contrario, ad assumerci le nostre responsabilità e a esprimere la nostra vera Natura fraterna, empatica e cooperativa, in sintonia anche con la *"Significatione"* oblativa del Sole (*infra*, par.14).

8. Attitudine a valorizzare il bene relazionale e i beni comuni

«Una comunità che non sa esprimere e valorizzare le attitudini cooperative è più povera di capitale sociale e civile e avrà maggiori difficoltà ad attivare circoli virtuosi di sviluppo»

8.1. Nella prospettiva civica, su quale area dell'agire sociale impatta l'attitudine fraterna e cooperativa? Le scienze sociali ci dicono che l'agire sociale può declinarsi in quattro modalità paradigmatiche: a) agire per profitto; b) agire per comando o obbligazione; c) agire per reciprocità; d) agire per donazione.[144]

L'agire per profitto o utilità si collega alle attività che si svolgono nel mercato cioè nell'area privatistica; l'agire per comando o obbligazione si collega allo Stato, cioè all'area pubblica, al diritto; l'agire per reciprocità e per donazione, si collega all'area del "privato sociale" ove le relazioni umane sono di per sé "beni", cosiddetti "beni relazionali".[145] La sede naturale delle attitudini cooperative e

---

ma per nome ed esse rispondono: Eccoci! E brillano di gioia per colui che le ha create" (3,34-35). Nell'idillio primaverile dipinto nel *Salmo 65*, la Terra diventa come un manto fiorito e chiazzato di greggi perché in essa è passato col suo cocchio il Signore delle acque e della fecondità e «tutti gridano e cantano di gioia» […] il libro della Sapienza osserverà che «dalla grandezza e dalla bellezza delle creature per analogia si conosce l'Autore» (13,5)»: G. Ravasi, *L'armonia della Creazione nella Scrittura*, Convegno Nazionale «Costruire bene per vivere meglio», Roma, aprile 2008.

[142] La legge naturale, scrive Ratzinger, «ci rivela che anche la Natura racchiude in sé un messaggio morale. Il contenuto spirituale della Creazione non è solamente di natura meccanico-matematica [...]. Ma c'è un sovrappiù di spirito, di *leggi naturali* nel Creato, che reca impresso in sé e ci rivela un ordine interiore»: J. Ratzinger, *Dio e il mondo*, San Paolo, 2001, p. 142.

[143] Cfr. O. M. Aïvanhov, *Verso una civiltà solare cit.,* p. 25 e segg.

[144] La classificazione riportata è tratta da P. Donati e Colozzi (a cura di), *Il privato sociale che emerge: realtà e dilemmi*, Mulino, pp. 21-54.

[145] Cfr. *ibidem*. Nella reciprocità vi è uno scambio simbolico: io posso dare, ad esempio, tempo, spazio e risorse anche per ricevere un qualcosa che è di natura personale e interpersonale; attribu-

fraterne si colloca, soprattutto, evidentemente, in questa ultima area ove primeggiano i beni relazionali.

Per le scienze sociali, il "bene relazionale" è un bene che non si identifica con una prestazione o una merce: esso è costituito dalle relazioni umane che animano una famiglia, una associazione, una comunità di vicinato.[146] Il bene in esame risiede all'interno delle relazioni che connettono i soggetti; è da tali relazioni che il bene comune si genera.[147] Il bene relazionale vive di cooperazione, fiducia, empatia: esso si depaupera con l'antagonismo e la rivalità e si accresce con l'aumentare dei soggetti relazionali implicati.

I beni relazionali, a differenza dei beni pubblici, «possono essere fruiti soltanto assieme dai partecipanti, non sono escludibili per nessuno che ne faccia parte, non sono frazionabili e neppure sono concepibili come somma di beni individuali».[148] Invece, il consumo di un bene pubblico «non è altro che un consumo che individui isolati fanno indipendentemente gli uni dagli altri (pensiamo all'uso di una strada non congestionata, o a due o più persone che ammirano lo stesso quadro in un museo, senza che il consumo dell'uno interferisca con quello dell'altro) [...] il bene pubblico resta una faccenda individualista: soggetti non

isco valore alla relazione in sé e non mi attendo risultati immediati di natura economica o di potere: E. Morandi, in *Il paradigma relazionale cit.*, p. 384. Questa attitudine potrebbe richiamare, per certi aspetti, l'*Ubuntu*, la filosofia di vita africana diventata nota in Occidente per l'opera divulgativa di due premi Nobel, N. Mandela e D. Tutu: l'Ubuntu comproverebbe che «i fondamenti più importanti della vita non sono le cose materiali, ciò che possediamo, ma come ci relazioniamo con gli altri [...]. È un modo di vivere e di concepire la persona in relazione alla comunità, che ha un ruolo centrale nell'esistenza del singolo. Ogni situazione o cosa che ci riguarda personalmente viene dopo la comunità, perché l'individuo è parte di essa ed è attraverso la relazione con le altre persone che la compongono che lui diventa una persona. Io non sono nessuno senza gli altri. Questa concezione è la chiave per comprendere che la famiglia umana è davvero una sola cosa. L'Ubuntu ci ricorda che il vero significato dell'esistenza è la gioia di vivere»: J. Mbae, *L'Ubuntu e il valore della comunità*, 1 maggio 2014, www.cittanuova.it. Il prof. Mbae osserva che «se il mondo globalizzato valuta l'Africa per il suo sviluppo economico o tecnologico, allora questo continente si taglia fuori in partenza. Ma la vita non è fatta solo di processi economici o tecnologici: c'è anche altro. Noi africani non possiamo competere con il resto del mondo sui progressi economici, finanziari o tecnologici, ma possiamo dare un contributo educando ai valori. Questo, io penso, è il nostro specifico campo d'azione e questo è il vero tesoro e il vero contributo che l'Africa può dare ad un mondo dove ad esempio l'anziano è scartato, ma qui è circondato di rispetto per la sua esperienza. O ancora sul ruolo educante della comunità nei confronti di un bambino o sull'importanza del prendersi cura di chi è malato e magari non può svolgere un lavoro e assicurare il mantenimento della famiglia. La comunità dove si vive gli uni per gli altri è una risposta all'individualismo»: *ibidem*.

[146] P. Donati, *Sociologia della relazione cit.*, pp. 96-97. Trattasi di un bene in quanto «soddisfa bisogni propriamente umani»: cfr. P. Donati e R. Solci, *Beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, 2011. Secondo Zamagni per bene relazionale «si intende un bene la cui utilità dipende dalla trama di relazioni che s'instaurano tra i produttori e i consumatori. Ecco perché si chiama bene relazionale»: S. Zamagni, *Verso l'economia del Ben-Essere*, www.nonprofitonline.it.

[147] P. Donati, *Sociologia della relazione cit.*, pp. 96-97.

[148] *Ibidem*.

legati da un rapporto tra di loro che consumano indipendentemente un bene».[149]

Il bene relazionale può manifestarsi, ad esempio, sui luoghi di lavoro: «posso relazionarmi con i dipendenti secondo le regole del diritto e dei contratti collettivi oppure posso trattarli come persone umane portatrici di una dignità; in questo secondo caso ho realizzato una relazione interpersonale che produce beneficio».[150]

Il bene relazionale può manifestarsi quando ci si rapporta con un medico: «vado all'ospedale; dall'altra parte trovo un medico il quale mi può trattare in due modi diversi: farmi una diagnosi corretta e prescrivermi una terapia efficace; oppure fare la stessa cosa ma in più stabilire con me un rapporto per cui mi spiega la mia situazione, mi descrive, mostrando nei miei confronti un'attenzione personale, quale sarà il decorso. In quale dei due casi traggo maggiore beneficio dal servizio? Ovviamente dal secondo».[151]

Appare pacifico riconoscere che la qualità del "bene relazionale" così inteso, si riverbera sulla società, favorevolmente, in termini di progresso civile, morale e spirituale: «dalla riflessione teorica e da studi empirici emerge con sempre maggiore evidenza che esiste un rapporto molto stretto tra beni relazionali e benessere o felicità delle persone. Negli studi che si stanno svolgendo all'interno di quel filone di ricerca noto come "Economia e felicità" risulta che, in situazioni e contesti sociali molto diversi, la qualità dei rapporti interpersonali (in famiglia, nella società civile, nel posto di lavoro) sono di gran lunga la componente che pesa di più nella felicità percepita dalle persone».[152] Nella stessa direzione, Zamagni osserva che «oggi sappiamo che la felicità delle persone, intesa come fioritura umana, dipende sempre di più dai beni relazionali e sempre meno dai beni materiali. In passato, quando la gente moriva di fame, la componente materiale, ovviamente, faceva agio sulla componente espressiva. Oggi nei nostri sistemi avanzati non è più così. Il problema dei beni relazionali trova l'attenzione di tutti perché ci si rende conto che la condizione di vita delle persone dipenderà sempre di più dalla relazionalità e sempre di meno dalla materialità».[153]

L'area dei beni relazionali ha oggi acquistato un peso importante nel nostro ordine sociale. Come è stato ben chiarito anche da Donati, i nostri sistemi sociali, economici e politici erano basati tradizionalmente su due principi complementari: da una parte la libertà individuale operante sul mercato; dall'altra parte le pari opportunità individuali garantite dal potere politico. Praticamente noi abbiamo confidato, come più volte rilevato, il nostro sviluppo nello Stato che promuove i diritti e nel mercato che massimizza le opportunità. Ma questo modello or-

[149] L. Bruni, *Beni relazionali. Una nuova categoria nel discorso economico cit.*
[150] S. Zamagni, *Verso l'economia del Ben-Essere cit.*
[151] Ibidem.
[152] L. Bruni, *Beni relazionali*, www.journaldumauss.net. I Beni relazionali osserva Bruni, sono un potenziale antidoto al paradosso della felicità in quanto hanno un alto potenziale gratificatorio e sono privi di adattamento edonico.
[153] S. Zamagni, *Verso l'economia del Ben-Essere cit.*

ganizzativo si è rivelato da tempo insufficiente in quanto occorre riconoscere, afferma Donati, che vi è anche la dimensione del "privato sociale" (associazioni, volontariato, etc.) cioè la dimensione della reciprocità e della gratuità. Parimenti dobbiamo pure accettare, a nostro avviso, che prima dello Stato, del mercato e del privato sociale, vi è la cura del Sé che non è solo una questione privata in quanto influenza tutte le aree dell'agire umano.

Il nucleo coscienziale e motivazionale della attitudine cooperativa apporta, infatti, una nuova qualità nei rapporti interpersonali in quanto tende a ridurre l'area dei comportamenti "predatori" causativi di grandi sofferenze e iniquità nelle relazioni sia nel pubblico che nel privato. Tali comportamenti contaminano, purtroppo, tutte le aree del vivere: pensiamo, soprattutto, all'agire per profittare cioè al prendere senza dare tendenzialmente nulla o poco in cambio, profittando del potere o della forza, della fiducia, dello stato di bisogno e di qualsivoglia situazione. Tali condotte si situano, ad esempio, nelle relazioni affettive, amicali e di lavoro, ove si acquisiscono risorse altrui, materiali e immateriali: cioè affetti, stima, fiducia, aspettative di giustizia ed equità, etc. In questi casi, la "banca", simbolicamente parlando, depredata da condotte egocentriche può essere quella di un componente della stessa famiglia, di un collega di lavoro, della finanza pubblica, della Natura, etc. Per quanto detto, lo spirito cooperativo, agendo sulla qualità del bene relazionale, migliora il capitale umano e sociale. Fukuyama ci ricorda che il capitale sociale è un insieme di valori o norme non ufficiali, condiviso dai membri di un gruppo, che consente loro di aiutarsi a vicenda. Se le persone giungono a ritenere che gli altri si comporteranno in modo affidabile e onesto, tra loro si instaurerà fiducia. La fiducia accresce l'efficienza di qualsiasi gruppo e organizzazione.[154] Al contrario, una comunità che non sa esprimere e valorizzare le attitudine cooperative è "più povera" di capitale sociale e civile, e avrà maggiori difficoltà ad attivare circoli virtuosi di sviluppo.[155]

8.2. Il cooperatore esprime gratitudine per tutte le risorse delle quali dispone e grazie alle quali egli vive. Tramite questa nuova attitudine inizia a percepire un nuovo benessere, una nuova dignità, una nuova gratificazione e, in conseguenza di ciò, l'area dei suoi bisogni, gradualmente, cambia, si affina e il peso del denaro e dei beni posizionali, cioè dei beni legati allo status economico sociale, si riduce. Lo spirito fraterno, rafforzando l'identità umana autentica, aiuta, dunque, ad affrontare le gravi situazioni di crisi economiche in quanto riduce i bisogni superflui di consumo, attenua il bisogno di denaro e prepara il terreno a condizioni di vita più dignitose.

L'approccio materialistico mira, invece, a estrarre ricchezze e ad accumularle, anche se ciò porta al «rapido esaurirsi delle ricchezze della Terra tra cui acqua

[154] F. Fukuyama, *Fiducia*, Rizzoli, 1996.
[155] L. Bruni, *Reciprocità, per offrire una rassegna della letteratura recente sul tema e offrire nuove chiavi di lettura*, Mondadori, 2006, p. 90 e segg.

e aria pulite, suolo fertile e una moltitudine composita di comunità organiche […] la stessa avidità che genera povertà tra gli esseri umani, impoverisce anche la Terra».[156]

L'attitudine cooperativa promuove, al contrario, un impiego ragionevole dei beni comuni, cioè dei "beni di uso comune".[157] Tali beni possono essere «materiali (le risorse naturali che devono essere a disposizione di tutti, come l'aria e l'acqua, gli spazi fruibili da ognuno, come le strade e le piazze […] gli spazi virtuali come il web, i monumenti e i beni artistici che devono essere conservati senza essere commercializzati) e immateriali (la pace, la coesione sociale, la solidarietà interna insieme con le istituzioni indicate per la salvaguardia e la promozione di esse)».[158]

L'attitudine cooperativa promuove i beni comuni mediante la pratica della reciprocità, evitando il collasso e l'implosione, ovvero ciò che è chiamata *tragedia dei Beni comuni*: «pensiamo alla gestione dell'acqua, alle città, all'ambiente […] la domanda tragica sempre più urgente diventa: oltrepasseremo il limite o saremo invece capaci di fermarci in tempo, di coordinarci, saremo cioè capaci di quella saggezza individuale e collettiva che consente alle comunità di non collassare e implodere, e vivere e crescere in armonia?».[159]

---

[156] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 61.

[157] L'espressione "beni comuni", osserva Zamagni, traduce l'inglese "commons", termine che sta a significare "beni di uso comune". È nel corso dell'ultimo quarto di secolo che la questione dei beni comuni è letteralmente esplosa a livello mondiale, anche se va ricordato che la prima riflessione in ambito economico-scientifico sul tema risale al 1911 [...] ma è solo di recente che si è finalmente presa coscienza di ciò che costituisce la loro essenza, che è quella di costituire il "limite" non tenendo conto del quale si consuma la "tragedia": S. Zamagni, *Beni comuni e bene comune cit.* Secondo Bombardelli per beni comuni possiamo intendere «in primo luogo, i beni di tipo tradizionale, naturali o costruiti dall'uomo, come terreni agricoli, boschi, pascoli, sistemi di irrigazione, aree di pesca, che possono anche costituire il presupposto per il riconoscimento di regimi di proprietà collettiva o comunque essere gestiti da comunità locali attraverso usi civici. Poi, rientrano nella categoria i beni "globali" come il clima e le risorse ambientali, in particolare quelle non rinnovabili [...] che devono essere preservate anche per le generazioni future. Infine, sono inclusi anche i cc.dd. *new commons*, che possono avere sia natura materiale, come le infrastrutture urbane, gli edifici pubblici, le strutture erogatrici di servizi sociali, le piazze o le vie delle città, le aree di parcheggio o di gioco, gli spazi verdi, il patrimonio culturale e archeologico nazionale e locale, le infrastrutture necessarie allo sviluppo delle tecnologie digitali; sia, sempre più spesso, natura immateriale, come ad esempio la conoscenza e l'informazione, le reti sociali, la sicurezza, la fiducia, la comunicazione, la musica, i beni comuni digitali, i beni comuni frutto di creatività e di scoperte scientifiche, fra cui ad esempio gli sviluppi delle biotecnologie o le formule di farmaci essenziali»: M. Bombardelli, *La cura dei beni comuni: esperienze e prospettive*, in Giornale di Diritto amministrativo, n. 5/2018, Ipsoa, pp. 559-560.

[158] P. Donati, *I fondamenti della sussidiarietà cit.*

[159] L. Bruni, *Beni comuni: quella virtù da riscoprire per salvarci dall'estinzione*, edc-online.org. «Ma che cos'è la Tragedia dei beni comuni? Innanzitutto è il titolo del celebre articolo che il biologo D. Hardin pubblicò nel 1968 nella prestigiosa rivista *Science*. La tesi è forte e chiara: quando si ha a che fare con i beni comuni (*commons*), anche se ciascuno segue prudentemente i propri interessi, rischia, senza volerlo e senza accorgersene, di segare giorno dopo giorno il ramo su cui siamo tutti seduti. Perché? Ormai ogni testo di microeconomia cita l'esempio presente nell'articolo di Hardin del

L'avanzamento della logica individualistica «sta moltiplicando il verificarsi di queste tragedie dei *commons*: dall'acqua all'ozono, dalle foreste alla finanza. Infatti, anche la crisi finanziaria recente può essere letta anche come una tragedia di quel bene comune chiamato "fiducia": si è consumata troppa fiducia privata, scaricando (da parte delle banche e delle grandi imprese soprattutto) il rischio di sistema».[160]

Il cooperatore valorizza, grazie all'assenza di bisogni conflittuali, il bene comune, materiale e immateriale, rispetta e valorizza l'insieme delle condizioni grazie alle quali ciascuno può svilupparsi ed esprimere la piena realizzazione del potenziale umano.[161] Il cooperatore agisce in modo che le conseguenze della sua «azione siano sempre compatibili con la permanenza di un'autentica vita sulla Terra»[162] a beneficio di tutte le creature.

9. Attitudine alla rivalutazione del lavoro

«Il lavoro dovrebbe essere una grande gioia ed è ancora per molti tormento, tormento di non averlo, tormento di fare un lavoro che non serva e non giovi a un nobile scopo»

Coerente con la rivalutazione della nostra vita quotidiana è anche la rivalutazione del lavoro. Ma tutto ciò che fa occupazione non è detto che sia lavoro, tutto ciò che reca comodità non è detto che rechi benessere.

Come spiega l'economista Zamagni, «per secoli, l'umanità è andata avanti con il pensiero che all'origine di ogni ricchezza c'è il lavoro umano, poteva trattarsi del lavoro manuale o intellettuale, dei campi o dell'industria [...]. Adam Smith, nel 1776, apre la sua opera fondamentale su *La ricchezza delle nazioni* con questa affermazione: *"all'origine della ricchezza c'è il lavoro"*. Ma oggi si è affermata l'idea che, all'origine della ricchezza non c'è il lavoro, ma l'attività speculativa in ambito finanziario [...] e quindi che non occorre lavorare, se io riesco a far soldi in altro modo. Il lavoro viene derubricato ad attività secondaria, la prima è l'attività speculativa. Questo viene chiamato in termini tecnici finanziarizzazione dell'economia: l'attività economica per eccellenza non è più la produzione delle cose, dei beni, delle merci, a seconda dei settori, ma l'attività finanziaria. Con la speculazione finanziaria, si può diventare ricchi in pochi giorni: se uno ha un po' di fortuna, ci sa fare e non ha scrupoli morali, si può raddoppiare, triplicare i propri

pascolo comune e libero, dove ogni contadino porta a pascolare le proprie mucche. La scelta che massimizza la libertà e l'interesse individuale è quella di aumentare il bestiame al pascolo, poiché il vantaggio individuale di portare una mucca in più a pascolo è + 1, mentre la diminuzione dell'erba è soltanto una frazione di - 1 (poiché il danno si ripartisce su tutti gli altri contadini che usano il pascolo comune). Quindi il beneficio individuale è maggiore del costo individuale, e ciò spinge ciascuno ad aumentare l'uso del bene comune. Il che porta alla distruzione del pascolo, se […] non accade qualcosa che, in qualche modo, limiti la libertà individuale»: *ibidem.*

[160] Idem, *Quale economia nell'era dei beni comuni? www.edc-online.org.*

[161] *Ibidem.*

[162] H. Jonas, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, 1990, p.16.

beni. Questa inversione del nesso causale tra lavoro e ricchezza sta avendo un impatto perverso, perché non riguarda solo la sfera dell'economia, ma anche le nostre mappe cognitive, è entrata cioè nella cultura popolare, nelle nostre famiglie, anche se non ce ne accorgiamo».[163] Senza dubbio, la speculazione finanziaria è un tipico esempio di cultura predatoria che è riuscita ad affermarsi e a legittimarsi nella società.

Coerente con la rivalutazione della vita quotidiana dovrebbe essere anche una nuova percezione del lavoro manuale "non meccanico": il lavoro tramite le mani dovrebbe ritornare ad essere concepito quale espressione dell'anima. Famosa è la frase francescana «e io lavoravo con le mie mani e voglio lavorare […] voglio che tutti lavorino».[164]

Ma come è noto, nella società esistono tipologie di lavori ripetitivi e penosi a causa della perdurante avidità di coloro che producono e consumano determinati prodotti. Il lavoro, affermava Olivetti, «dovrebbe essere una grande gioia ed è ancora per molti tormento, tormento di non averlo, tormento di fare un lavoro che non serva e non giovi a un nobile scopo [...]. Conoscevo la monotonia terribile e il peso dei gesti ripetuti all'infinito davanti a un trapano o ad una pressa, e sapevo che era necessario togliere l'uomo da questa degradante schiavitù. Ma il cammino era tremendamente lungo e difficile».[165]

Simone Weil aveva evidenziato l'importanza del lavoro manuale «non certo per il suo rapporto con ciò che produce bensì per il suo rapporto con l'uomo che lo esegue; deve costituire per ogni essere umano ciò di cui ha bisogno nel modo più essenziale affinché la sua vita assuma per se stessa un senso e un valore ai suoi propri occhi. Anche ai giorni nostri, le attività che si dicono disinteressate, lo sport o persino l'arte o il pensiero, non riescono forse a dare l'equivalente di ciò che si prova mettendosi direttamente in contatto con il mondo mediante un lavoro non meccanico».[166] Per Weil il lavoro, espressione dell'anima, procura sentimenti di gioia autentici e deve essere posto al centro della cultura: «quale meravigliosa pienezza di vita non potremmo attenderci da una civiltà in cui il lavoro fosse sufficientemente eccellenza? Esso dovrebbe allora trovarsi al centro stesso della cultura [il cui valore vero] consiste nel preparare alla vita reale, nell'armare l'uomo perché possa intrattenere con questo universo che ha avuto in sorte e con i suoi fratelli la cui condizione è identica alla sua, rapporti degni della grandezza umana».[167]

In queste accezioni, il lavoro diventa espressione della dignità umana e non di abbrutimento. Oggi abbiamo bisogno di lavorare molte ore al giorno consecutive non perché sia necessario per il nostro reale benessere, ma perché abbia-

[163] S. Zamagni, *Fraternità, sviluppo economico e società civile cit.*
[164] Francesco di Assisi, *Testamento*, 1226, www.ofm.org.
[165] A. Olivetti, *Prime esperienze in una fabbrica*, in *Società Stato Comunità cit.*, p. 3.
[166] S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, 1983.
[167] *Ibidem.*

mo creato un sistema di vita che dà spazio prioritario a una miriade di bisogni superflui e dannosi, funzionali alle visioni egocentriche di pochi. In un regime di vita "normale", potrebbe essere sufficiente lavorare poche ore al giorno al fine di consacrare il resto del tempo ad attività nutritive della parte più autentica dell'uomo.[168] Evidentemente, solo un approccio sistemico può modificare oggi le attuali condizioni di vita socio-economiche.

Il lavoro umano, come l'attività economica, dovrebbe essere finalizzato non «alla produzione di denaro o di merci per l'accumulo di capitale o all'acquisizione di beni superflui» ma a supporto della vita e della sua sostenibilità, cercando di soddisfare *in primis* i bisogni primari materiali e spirituali.[169]

10. Attitudine al dimensionamento dei bisogni individuali

«Non si tratta soltanto di adottare stili di vita improntati alla sobrietà ma di aprire la nostra coscienza, nel quotidiano, agli interessi sensibili della Rete della Vita… dalla crescita quantitativa dobbiamo arrivare alla crescita qualitativa»

La crisi economica spinge tutti noi ad accedere a una nuova prospettiva in merito al valore delle risorse che consumiamo per alimentarci e alla dimensione reale dei nostri bisogni materiali. La minore disponibilità di risorse fisiche, come ha ben evidenziato Berry, ci obbliga a spostare la direzione della nostra energia psichica verso la nostra interiorità e a cercare forme di appagamento mediante nuove esperienze del Sé, coerenti con il Cosmo e le altre creature.[170] Accettare l'autolimitazione nella sfera materiale ci costringe, dunque, a spostare la nostra idea di progresso «dal piano dell'accumulazione della ricchezza a quello dell'approfondimento della sfera spirituale, dell'ampliamento della diversità e del rafforzamento dei legami basati sulla relazionalità e sulla reciprocità».[171]

Berselli, nella sua ultima opera, ci avvertiva che forse avremmo assistito «allo svilupparsi di una società nevrotica, spaventata dalla crisi del welfare, incapace perciò di guardare con sicurezza al proprio avvenire e mossa da spinte autodistruttive. Come terapia sociale, occorrerà guardare alla nostra storia, per vedere su che cosa si è fondata […] noi europei proveremo a vivere sotto il segno meno: meno ricchezza, meno prodotti, meno consumi. Più poveri, insomma. Non ci siamo abituati, ma non sembra esserci alternativa plausibile […]. La scelta è fra essere poveri nella consapevolezza della propria condizione storica e antropologica, da un lato, e dall'altro essere poveri nell'assoluta inconsapevolezza di ciò che è avvenuto, nella sorpresa dell'indicibile, e quindi soggetti a tutte le frustrazioni possibili. Occorre accingerci a costruire una cultura, forse non della

[168] O. M. Aïvanhov, Conférence *Les reserve des energies*, 8 Août 1942, Prosveta.
[169] Cfr. L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, pp. 603-604.
[170] *Ivi*, p. 502.
[171] *Ibidem.*

povertà, bensì della minore ricchezza. Di un benessere più limitato, e sapendo che questo minor benessere si ripercuoterà su ogni aspetto della nostra vita […]. Dovremo adattarci ad avere meno risorse. Meno soldi in tasca […]. Se il mondo occidentale andrà più piano, anche tutti noi dovremo rallentare. Proviamoci, con un po' di storia alle spalle, con un po' d'intelligenza e d'umanità».[172]

L'attitudine alla riqualificazione e al dimensionamento dei nostri bisogni appare, dunque, oggi importante. Il pianeta in cui viviamo «è limitato: c'è solo una data quantità di aria e acqua pulite e una data quantità di terreno fertile. Anche l'energia disponibile non è infinita (è rigenerata dal Sole, certo, ma a un ritmo ben preciso). Poiché tutte le economie e tutti gli esseri umani hanno bisogno di questi elementi essenziali ma non infiniti, è evidente che sussistono dei limiti alla crescita».[173]

Occorre necessariamente transitare dalla crescita quantitativa alla crescita qualitativa: «La crescita è una caratteristica centrale della vita, una società o un'economia che non crescono prima o poi moriranno. Però nella Natura la crescita non è lineare, né illimitata, mentre alcune parti degli organismi e degli ecosistemi crescono altre decadono, liberando così e riciclando le proprie componenti che a loro volta diventano risorse per una nuova crescita. Questo tipo di crescita equilibrata e sfaccettata è ben nota ai biologi e agli ecologi, la chiamiamo crescita qualitativa, in contrapposizione alla crescita quantitativa, quel concetto economico attuale misurato con l'indice indifferenziato del Prodotto Interno Lordo. Quella che si chiama crescita oggigiorno è più che altro spreco, oggi abbiamo un'economia dello spreco e della distruzione. Crescita qualitativa è una crescita che valorizza la qualità della vita attraverso la generazione e la rigenerazione».[174] Perché, si chiedono Boff-Hathaway, «molti economisti insistono nel dire che la crescita economica illimitata e indifferenziata è giusta e necessaria? Questa convinzione è da imputare in parte alla confusione tra crescita e sviluppo. Come evidenzia l'economista Herman Daly, «la crescita è l'incremento quantitativo per assimilazione e accumulo di materiali, mentre sviluppo è miglioramento qualitativo, realizzazione di potenzialità».[175]

Il passaggio da una crescita quantitativa a una qualitativa «richiederà cambiamenti non solo a livello sociale ed economico, ma anche a livello individuale. Significherà oltrepassare il condizionamento culturale pervasivo di stampo materialistico e trovare soddisfazione nelle relazioni umane e comunità invece di trovarlo nel consumo materiale. Per la maggior parte di noi, questo passaggio di valori non è affatto facile, perché siamo bombardati quotidianamente con un flusso di messaggi pubblicitari che ci assicurano che l'accumulo dei beni materiali

[172] E. Berselli, *L'economia giusta cit.*, p. 84.
[173] L. Boff - M. Hathaway, *op. cit.*, p. 68.
[174] F. Capra - P.L. Luisi, *op. cit.*, p. 473.
[175] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 68. Il pensiero di H. Daly è tratto da *Oltre la crescita: l'economia dello sviluppo sostenibile*, Edizioni di Comunità, 2001.

è la strada giusta per la felicità, lo scopo primario delle nostre vite».[176]

Va, comunque, riconosciuto che l'iniqua distribuzione delle risorse e la progressiva riduzione naturale delle stesse occupano un posto di primo piano nel "pensiero responsabile" di molti cittadini e di numerose istituzioni. Come è noto, il numero di abitanti sta progressivamente aumentando su alcune parti del pianeta, soprattutto, nelle aree più povere. In altre aree del pianeta, invece, ove vi è maggiore benessere economico, il numero di abitanti sta diminuendo. Attualmente, la popolazione sulla Terra, superiore ai sette miliardi, è ritenuta molto elevata. Il numero di abitanti non è evidentemente ininfluente in quanto, come spiegano gli esperti, ad ogni essere umano corrisponde una quota di Natura a disposizione, stante il carattere limitato delle risorse. In particolare, l'impronta ecologica rappresenterebbe l'unità di misura della domanda di risorse naturali fruibile da parte dell'umanità.[177] Le analisi quantitative effettuate comprovano l'esistenza di un equilibrio imprescindibile da rispettare, ma il «consumo umano usurpa una fetta sempre più grossa della ricchezza naturale del pianeta […] tecnicamente assistiamo all'esaurimento delle "fonti terrestri": l'umanità divora le ricchezze comuni del pianeta più velocemente di quanto queste riescano a rigenerarsi».[178]

L'organismo, come precisava Ludwig von Bertalanffy, «non è un sistema statico chiuso verso l'esterno e tale da contenere sempre gli stessi componenti: è un sistema aperto […] e che, rispetto all'ambiente esterno, è in una relazione continua di scambio di materiali». Ogni organismo vivente «si trova in un processo costante di cambiamento del mondo in cui vive prendendo dei materiali ed espellendone altri. Ogni atto di consumo è anche un atto di produzione e viceversa. Quando consumiamo del cibo, produciamo non solo gas ma anche prodotti solidi di scarto, che sono a loro volta i materiali di consumo di altri organismi».[179]

Il meccanismo di equilibrio su cui poggia il pianeta è presente anche nei geni come principio di "autoregolazione", come insegnano i genetisti: «per ogni ambiente la Natura ha previsto un numero appropriato. Se una specie animale supera un certo numero, la sua popolazione inizia a decrescere […] lo stesso fenomeno si ritrova nei geni […] i nostri geni sono programmati per mantenere un numero appropriato e la morte è una parte essenziale di questo processo […] viceversa, uno sguardo al comportamento umano suggerisce che abbiamo per-

[176] F. Capra e P. L. Luisi, *op. cit.*, p. 474.

[177] Impronta ecologica è un termine con cui si indica il determinato "peso" che ognuno di noi ha sulla Terra. L'impronta ecologica è un metodo di misurazione che indica quanto territorio biologicamente produttivo viene utilizzato da un individuo, una famiglia, una città, una regione, un paese o dall'intera umanità per produrre le risorse che consuma e per assorbire i rifiuti che genera: cfr. www.wwf.it. Secondo le stime del *Global Footprint Network*, «la domanda di servizi ecologici da parte dell'umanità eccede la capacità rigenerativa (quindi l'offerta) del sistema Terra. La differenza tra domanda e offerta si traduce con l'espressione sovraccarico ecologico […] l'umanità intera conduce un tenore di vita al di sopra delle proprie possibilità»: www.footprintnetwork.org.

[178] L. Boff - M. Hathaway, *op. cit.*, p. 61.

[179] L. Von Bertalanffy, *Teoria Generale dei Sistemi*, Mondadori, 2004. Cfr. L. Margulis - D. Sagan, *Microcosmo. Dagli organismi primordiali all'uomo cit.*

duto l'arte di autoregolarci a mano a mano che si è avvicinata l'era moderna».[180]

Ad esempio, la nostra nutrizione anche sul profilo quantitativo offre un importante banco di prova delle nostre attitudini civiche nel quadro di una relazione equa e cooperativa rispetto a tutti gli interessi coinvolti nel processo nutrizionale. Intendiamo evidenziare, ad esempio, che la nutrizione nei paesi del benessere economico contiene almeno un germe di iniquità[181] nei seguenti termini: come è noto a tutti, assumiamo una quantità eccessiva di cibo rispetto al personale fabbisogno. A causa di ciò, riduciamo le risorse a disposizione di tutta la collettività, cagioniamo danni alla nostra salute e produciamo maggiori oneri finanziari connessi ai costi sopportati dalla collettività in termini di cura della salute.[182] Pur avvertendo che forse siamo in errore, pur avvertendo che siamo più infelici adesso che abbiamo apparentemente tante risorse da consumare, fatichiamo a cambiare direzione. Si dirà che non riusciamo a proteggerci dai messaggi informativi che, per tanti anni, ci hanno trasmesso la credenza secondo la quale il maggiore consumo di risorse, in tutti i campi, produce un benessere più intenso. Eppure, il contenuto errato del messaggio appare palese: lo sanno bene tutti coloro che hanno vissuto in epoche o in situazioni in cui i consumi di risorse erano molto ridotti. Gli eccessi, tutti ormai possiamo sperimentarlo, riducono il gusto della vita.

Vi è un nesso profondo tra livello di risorse consumate (in tutte le manifestazioni umane) e lo stato di benessere interiore. Laddove si ecceda nel livello del reale bisogno, subentra, dopo la provvisoria e apparente contentezza, uno stato di insoddisfazione. Infatti, molti si chiedono perché oggi appaia essersi sbiadita la capacità di gioire, malgrado l'assenza di limitazioni nel procurarsi i piaceri di varia natura. Forse, dovremmo riflettere maggiormente su questi processi interiori per arrivare a una sorta di *spending review* interiore in quanto il consumo "non giustificato" di risorse, a ben vedere, non ci fa stare bene con noi stessi.

Si dirà che lo stile di vita è questione privata. Questo è vero solamente sotto il profilo giuridico, in quanto il nostro stile di vita, in realtà, condiziona anche la sostenibilità della vita altrui. Uno stile di vita egoistico danneggia se stessi, ma anche gli altri. La vita senza misure, preconizzata talora anche dagli "artisti" per

[180] K. Murakami, *Il Codice Divino della Vita*, Mediterranee, 2010.

[181] Pensiamo anche agli effetti connessi al consumo di carne animale: «Pensa ai liquami che filtrano nelle falde acquifere, alle foreste disboscate, all'anidride carbonica e al metano che intrappolano il globo in una cappa calda. Sì perché ogni hamburger equivale a 6 metri quadrati di alberi abbattuti e a 75 chili di gas responsabili dell'effetto serra. Ma pensa anche alle tonnellate di grano e soia usate per dar da mangiare alla tua bistecca. E non dimenticare che 840 milioni di persone nel mondo hanno fame e 9 milioni ne hanno tanta da morirne. Il 70% di cereali, soia e semi prodotti ogni anno negli Usa serve a sfamare animali [...] la deforestazione per creare pascoli significa desertificazione [...]. Quasi la metà dell'acqua dolce consumata negli States è destinata alle coltivazioni di alimenti per il bestiame [...] è stato calcolato che un chilo di manzo beve 3.200 litri d'acqua [...]. Non solo: l'allevamento richiede ingenti quantità di sostanze chimiche tra fertilizzanti, diserbanti, ormoni, antibiotici»: www.progettogaia.it.

[182] Anche il sito istituzionale del Ministero della Salute dedica numerose pagine ai comportamenti alimentari: cfr. il progetto *Guadagnare Salute - Stili di vita*.

fare presa sugli adolescenti, non è, a ben vedere, una vita coraggiosa, è semplicemente una vita egoistica, cioè una vita calibrata sull'ego.

Il cosiddetto "paradosso della felicità", al quale abbiamo già accennato, dimostra che nel corso della nostra vita il reddito e la felicità non sembrano aumentare assieme[183] in quanto la correlazione tra reddito e benessere delle persone, o tra benessere economico e benessere generale è modesta. Dovremmo, quindi, rinunciare all'idea illusoria che l'assunzione di maggiori quantità di risorse, al di là dei nostri bisogni effettivi, possa produrre uno stato di maggior benessere. Dovremmo avere il coraggio di optare per l'assunzione di dosi più piccole e sperimentare se esse procurano effettivamente (come molti ritengono) maggiore gioia e salute. Questo appare, oggi, un aspetto fondamentale di uno stile di vita equilibrato, di uno stile di vita che punti non alla rinuncia, ma ad un dosaggio di risorse più misurato, ovvero, "omeopatico" in senso figurato.

Il dosaggio coerente al nostro reale fabbisogno ci permetterà di essere più giusti, sia verso il nostro organismo, evitando che le nostre cellule e i nostri organi siano sottoposti a sovraccarichi fisiologici dannosi, sia verso gli altri, evitando di sottrarre alla Natura e all'Umanità risorse importanti.

Se ci osserviamo, percepiamo facilmente, al momento di nutrirci, quando spostiamo nel cibo, impropriamente, gratificazioni connesse ad altre possibili manifestazioni del nostro essere. In questi casi, la nutrizione eccessiva diventa una sorta di appropriazione di risorse altrui, con un effetto auto-soffocante per le manifestazioni interiori: l'ingordigia alimentare, si sa, può diventare tiranna a un punto tale da offuscare la nostra coscienza e la nostra libertà, come hanno ampiamente illustrato gli specialisti del settore.

Dunque, non si tratta soltanto di adottare stili di vita improntati alla sobrietà in senso stretto (ciò apparirebbe riduttivo, anche se il termine è molto in voga), ma di aprire la nostra coscienza, nel quotidiano, a tutti gli interessi sensibili della Rete della Vita di cui noi siamo intimamente parte. Se proveremo a nutrirci mediante equilibrio, potremo riuscire a esprimere sia maggiore fierezza, poiché ci sentiremo in armonia con il valore di equità che tutti possediamo interiormente, e sia maggiore bellezza, poiché riscopriremo (tramite il cibo) una nuova relazione delicata e poetica con la Natura che è, realmente e non metaforicamente, una parte di noi (*supra*, par. 5.2).

11. Attitudine all'assunzione delle cariche pubbliche. L'esempio

«Non possiamo essere affidabili verso la collettività se siamo schiavi di debolezze a causa delle quali l'interesse collettivo è potenzialmente subordinato a quello personale»

Chi ambisce ad avere cariche pubbliche deve essere animato, almeno, da un "sentimento comunitario" che Maslow riteneva proprio delle persone autorealizzate

[183] L. Bruni, *Felicità, economia e beni relazionali*, Nuova Umanità 59/2005, pp. 543-556.

le quali nutrono «verso gli esseri umani in generale un profondo sentimento di identificazione, di simpatia e di affetto, nonostante i momenti occasionali di ira, di impazienza o di disgusto […]. A causa di tale sentimento di comunione, essi hanno un genuino desiderio di aiutare la specie umana. È come se fossero membri di una sola grande famiglia […]. Le persone che si autorealizzano hanno relazioni interpersonali più profonde di ogni altro adulto. Esse sono capaci di maggiore fusione, di maggiore amore, di identificazione più perfetta, di una maggiore riduzione dell'ego di quanto la ritengano possibile le altre persone […]. In un senso molto reale e molto speciale si può dire che amano o piuttosto compatiscono tutta l'umanità».[184]

Quando i titolari di cariche pubbliche non sono animati da un «sincero sentimento comunitario», tendono a riservare a se stessi vantaggi preclusi agli altri, tendono a strumentalizzare le risorse a loro disposizione, tendono a sviluppare in modo notevole abilità demagogiche e retoriche al fine di velare alla collettività la prassi approfittatrice coltivata. Quando ciò avviene, la competizione politica, anche a livello di manifestazione esteriore, esprime le reali motivazioni perseguite.

L'esperienza comprova che queste categorie di politici «pensano soprattutto al loro prestigio, al loro potere, hanno certi zoccoli, certi artigli e certi denti per farsi strada e ottenere il primo posto! Altri, invece, più illuminati, ma che non hanno gli stessi "zoccoli" e neppure gli stessi artigli, restano nell'ombra».[185] Per tali ragioni, il governo delle proprie ambizioni, che è alla radice della questione morale, nonché la ricerca dell'autenticità devono, necessariamente, appartenere a coloro che intendono ricoprire con intenti sinceri cariche pubbliche. Non possiamo essere affidabili verso la collettività se siamo schiavi di una tipologia di debolezze a causa delle quali l'interesse collettivo è potenzialmente subordinato a quello personale.

Potrebbe essere utile ripristinare il valore dell'esempio, non per umiliare e mettere alla pubblica gogna le debolezze altrui, quanto per veicolare, insegnare e trasmettere contenuti positivi per il bene comune. Nel passato, la cultura dell'esempio non era sconosciuta. Paradigmatico a questo proposito, è quanto accadde al filosofo Zenone al quale gli Ateniesi riconobbero pubblici onori con la seguente motivazione: «Poiché Zenone di Cizio […] per molti anni è stato nella nostra città per far filosofia e per tutto il resto ha vissuto da uomo buono, e i giovani che andavano da lui, esortandoli alla virtù e alla moderazione, li spingeva alle cose migliori dopo aver offerto a tutti la propria vita come modello; con il favore del Fato ha decretato il popolo di dar lode a colui che era coerente con i discorsi che faceva con gli altri, a Zenone di Cizio, figlio di Mnasea, e attribuirgli una corona d'oro secondo la legge, in riconoscimento della virtù e della moderazione, e di costruirgli anche un sepolcro a spese pubbliche nel Ceramico».[186]

[184] A. Maslow, *Motivazione e personalità cit.*
[185] O. M. Aïvanhov, *Conferenza 27 dicembre 1975*, in Opera omnia n. 25, Prosveta.
[186] *Stoicorum Veterum Fragmenta* I.7.

Anche il valore della coerenza tra il pensiero dei filosofi e la vita da questi vissuta, veniva praticato nell'antichità, come ha rilevato Hadot, ricordandoci che: «nei litigi dei professori coi loro debitori, le autorità, secondo Ulpiano, non devono occuparsi dei filosofi, poiché questi ultimi professano essi stessi il disprezzo del denaro. Una regolamentazione dell'imperatore Antonino Pio relativa ai salari e alle indennità osserva che, se i filosofi litigano per le loro proprietà, mostrano di non essere filosofi […] il senatore Rogaziano, discepolo di Plotino, lo stesso giorno in cui deve assumere le sue funzioni di pretore, rinuncia alle sue cariche, abbandona tutti i suoi beni, emancipa i suoi schiavi, e non mangia più che un giorno su due».[187] Nella nostra contemporaneità, in circostanze analoghe, i vantaggi e le comodità materiali, con l'assunzione delle cariche pubbliche, spesso, aumentano.

Occorre evidenziare che l'esempio ha una sua energia reale che modifica il presente in quanto è una delle forze che cambia e plasma il mondo: l'esempio esprime «la forza di ciò che è come dovrebbe essere».[188] Questa forza «esercita attrattiva su di noi, in tutti i campi della vita, in arte non meno che in politica, nelle questioni morali non meno che in quelle religiose, nell'agire economico non meno che in quello sociale, nella pratica della medicina non meno che nel dirigere organizzazioni complesse […]. Autenticità, bellezza, perfezione, integrità, carisma, aura e molti altri nomi sono stati attribuiti a questa qualità del portare realtà e normatività».[189] In effetti, grazie all'esempio noi apprendiamo realmente, noi conosciamo: i neuroni a specchio comprovano, peraltro, che noi impariamo realmente anche dal solo osservare.[190]

L'esempio non è una opzione, ma una necessità di crescita in quanto lo sforzo di essere autentico migliora la nostra esistenza e quella altrui: «solo con il vostro esempio potete convincere chi vive accanto a voi del valore della vostra filosofia o dell'insegnamento che seguite. Per quanti adulti l'educazione consiste nel voler imporre ai giovani delle qualità morali che, spesso, loro stessi non possiedono e di cui non possono dare l'esempio! E poi si stupiscono di non essere obbediti e rispettati; ma è normale. Un vero pedagogista deve vivere coerentemente con le qualità e le virtù che vuole insegnare, al fine di emanare qualcosa di stimolante, di contagioso, di irresistibile! Un vero poeta, un vero musicista ispira gli altri a diventare poeti o musicisti. Un essere veramente capace di amare apre il cuore di tutti coloro che lo circondano […]. Gli educatori dicono che bisogna essere buoni, bisogna essere onesti […] ma loro, per primi, non lo sono; allora, quale influenza possono avere sulle giovani generazioni?».[191]

Parimenti, gli esempi negativi, amplificati in modo anomalo dai mezzi di co-

[187] P. Hadot, *Esercizi spirituali cit.*
[188] A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio cit.*
[189] *Ibidem.*
[190] S. Mazzaglia, *I neuroni specchio eco nell'educazione*, Edizioni Università Romane, 2011.
[191] O. M. Aïvanhov, *Pensieri Quotidiani*,16 aprile 2002, Prosveta. Cfr. Idem, *Il miglior metodo pedagogico: l'esempio* in Opera omnia n.12, Prosveta.

municazione, suscitano un notevole impatto in quanto sono anche essi "contagiosi". Abbiamo già ricordato che le tecniche di neuroimmagine funzionale del cervello hanno evidenziato che le reti di neuroni, durante l'interazione tra persone, si attivano, cooperano, manifestando una sorta di adattamento reciproco tra i cervelli: «si è constatato che le emozioni sono contagiose, che i sentimenti positivi si diffondono più velocemente di quelli negativi e che i loro effetti aumentano la lealtà e la cooperazione tra gli individui».[192]

Oggi vige una sorta di paradosso dell'esempio nel senso che si cerca non tanto di dare l'esempio, quanto di dimostrare che non vi sono esempi. Si tenta di demolire nella pubblica opinione l'immagine delle persone che intendono presentarsi sulla scena pubblica. In questo modo si vuole affermare, implicitamente, una impossibilità ontologica al miglioramento e, nel contempo, si vuole disconoscere il carattere fisiologico ed emendabile dell'errore umano. Le grandi individualità hanno dimostrato, senza ombra di dubbio, che è possibile apportare grandi cambiamenti nella coscienza e nei comportamenti. Non ci sono cadute impeditive della risalita e dell'acquisizione della piena dignità. Ma laddove si ritenga di voler ricoprire cariche pubbliche, certamente, occorre aver già risolto positivamente alcune problematiche basilari dell'ego.

Afferma Aïvanhov: «se si dà il potere a qualcuno che non conosce la struttura dell'essere umano […] come volete che possa portare al suo paese qualcosa di veramente buono? Non avendolo realizzato dentro di sé, come volete che possa realizzarlo per un'intera nazione? Come potrebbe un ignorante istruire gli altri, o un debole portare i loro fardelli, o un impuro purificarli, è impossibile».[193] Non a caso, come ha osservato Foucault, il prendersi cura del Sé, il conoscere se stessi e l'esercizio dell'attività politica venivano concepite come azioni tra loro connesse già nell'*Alcibiade Primo* di Platone.[194]

12. Attitudine a relazioni improntate ai valori di giustizia

«Non dobbiamo essere come una voragine che prende senza restituire, ma dobbiamo restituire ciò che ci è stato dato»

L'approccio "olistico" è molto fecondo nella cultura civica in quanto sottolinea l'attenzione "per l'intero" di cui la vita individuale è "parte". Si è detto, infatti: «c'è un codice morale iscritto nel tessuto stesso della Natura e del cosmo… qualsiasi cosa facciamo influisce in qualche modo su ciò che ci circonda, sulla rete della vita. Nessun aspetto della vita può essere separato dalla Comunità e dall'ambiente».[195]

L'Etica, come afferma Morin, è la coscienza di essere in relazione, interdipen-

[192] F. Caretta, *Plausibilità scientifica della fraternità cit.*
[193] O. M. Aïvanhov, *Conferenza 27 dicembre 1975*, in Opera omnia n. 25, Prosveta.
[194] M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto cit.*, p. 22.
[195] W. Bloom, *Guarire il mondo con l'anima*, Macro edizioni, 2008, p. 146. Cfr. Bruno E. G. Fuoco, *Il Codice delle Leggi Morali cit.*

denti rispetto agli altri esseri umani e rispetto al mondo fisico che abitiamo. Il dimenticare di essere parte dell'universo biologico è, quindi, la negazione dell'Etica. Questo intrinseco legame tra l'individuo e l'Universo venne esplicitato da Platone con queste parole: «anche quel piccolo frammento che tu rappresenti, o uomo […] ha sempre il suo intimo rapporto con il cosmo o un orientamento a esso, anche se non sembra che tu ti accorga che ogni vita sorge per il tutto e per la felice condizione dell'universa armonia. Non per te infatti questa vita si svolge, ma piuttosto tu vieni generato per la vita cosmica».[196] Osserva lo scienziato Maturana, «niente di ciò che facciamo come esseri umani è banale, e tutto quello che facciamo diventa una parte del mondo da noi realizzato come entità sociali immerse nel linguaggio […] la responsabilità umana nei multiversi è totale.[197]

L'etica, in virtù di tali relazioni di interdipendenza, possiede, a ben vedere, una base razionale e oggettiva, ottimamente illustrata dallo scienziato Laszlo secondo il quale: «possiamo discernere tra bene e male, giusto e sbagliato. Questo perché nel modo in cui le cose sono, alberga effettivamente, un'indicazione di come dovrebbero essere. Le cose non sono passive, inerti, ma si evolvono e co-evolvono con le altre […] possiamo dire se un'azione merita di essere considerata bene o male in relazione al fattore che dà energia al processo evolutivo: più esattamente, in relazione al fattore che, se manca, lo indebolisce. Questo fattore è la coerenza. La coerenza dà forza all'evoluzione anche nel mondo umano. La coerenza in noi significa salute: il funzionamento ottimale del corpo, quando un organo non è coerente con il resto funziona male, a sua volta la coerenza intorno a noi equivale al funzionamento integrale dei gruppi e delle organizzazioni di cui facciamo parte: famiglia, comunità, nazione. Tutto quello che facciamo promuove o ostacola la coerenza e quindi l'evoluzione e lo sviluppo dell'ambiente. Comportamenti caratterizzati da equità, mutuo rispetto e solidarietà meritano di essere valorizzati e premiati»,[198] a differenza dei comportamenti antisociali e antiecologici che meritano di essere sanzionati.

La dimensione morale nella vita, afferma Laszlo, la possiamo ritrovare, allora, nella capacità di discernere l'azione che «promuove coerenza dentro di noi e intorno a noi». Il bene, conseguentemente, è costituito da intenzioni (energie del mondo interiore) e azioni (energie del mondo fisico) costruttive in rapporto al processo evolutivo. L'idea del «vivere coerentemente alla Natura», adombrata nell'etica stoica, è ben esplicitata e attualizzata nella prospettiva di Laszlo anche sulla base delle conoscenze scientifiche dei nostri giorni.

Anche Boff e Hathaway sostengono che «nel quadro di una comunione sempre più profonda con la Terra, si palesa un nuovo terreno per l'etica. Nella prospettiva ecologica una cosa è giusta se tende a conservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica […] è sbagliata se tende a qualcos'altro (A. Le-

[196] Platone, *Le Leggi,* X, 903 c.
[197] H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, Cortina Editore, 1993, pp. 125-126.
[198] E. Lazslo, *Risacralizzare il Cosmo*, Urra edizioni, p.73.

opold). Anche E. Jantsch definisce il comportamento etico un comportamento che accresce l'evoluzione. Parimenti, lo stesso principio cosmogonico fornisce le basi per un'etica nel suo triplice appello a una diversità più ampia, a un'interiorità più profonda e a un consolidamento dei legami di relazionalità».[199]

La morale, in realtà, «non è stata inventata dagli uomini, dalla società o dalle istituzioni religiose, essa è reale in quanto è insita nella Natura e nell'uomo […] la morale designa un insieme di leggi inscritte nell'organismo umano, nel cuore delle cellule dei suoi organi».[200] La legge morale universale scritta nel cuore dell'uomo è quella sorte di "grammatica" che serve al mondo per affrontare la discussione circa il suo stesso futuro.[201]

Ciò detto, dobbiamo aggiungere che le relazioni, armoniose o disarmoniose, che gli uomini intrattengono tra di loro, sono una conseguenza delle sfera interiore giacché in essa albergano i germi di ciò che, successivamente, si manifesterà concretamente nei comportamenti. I contenziosi e i conflitti per le ingiustizie arrecate o subite, germogliano nella realtà esteriore in quanto sono coltivati, preliminarmente, nel territorio interiore. Proprio in questo territorio, l'approccio olistico ed etico può proiettare la sua luce. Le ingiustizie e i conflitti si possono e si debbono curare nella società laddove si manifestino, ma è preferibile agire al fine di prevenirne l'insorgere. Non a caso il Preambolo alla Costituzione dell'Unesco, firmata a Londra il 16 novembre 1945, contiene un'affermazione profonda coerente con quanto evidenziato: «poiché le guerre nascono nello spirito degli uomini, è nello spirito degli uomini che devono essere poste le difese della pace». Questo precetto riconosce, espressamente, che la causa della pace si trova nel mondo interiore dell'uomo, cioè, secondo il linguaggio della Costituzione citata, «nello spirito degli uomini». Parimenti, se vogliamo una società più equa dobbiamo partire da noi stessi, in quanto il gesto concreto connotato da "ingiustizia" riflette una relazione interiore ottenebrata tra la coscienza e il bene che si vuole conquistare o difendere, a seconda dei casi.

Questo aspetto è per noi faticoso da accettare perché siamo abituati a non prestare attenzione alla semina delle nostre energie; questa è una fase che non percepiamo perché ci è stato insegnato che essa è o irreale o libera da regole; siamo stati abituati a cimentarci con i soli fatti esteriori e ora ci costa fatica preoccuparci *ab initio* della semina. Effettivamente, per riappropriarci consapevolmente di questa porzione della nostra vita, spesso istintiva e automatica, occorrono nuove energie psichiche che dobbiamo distogliere da altre attività meno importanti, ma alle quali, spesso, siamo molto attaccati. Alla base di questa nuova conquista occorre, dunque, un apparente sacrificio, cioè un disinvestimento di energie da un vecchio ambito per poter procedere ad un investimento delle stesse energie in nuovi ambiti più costruttivi.

[199] L. Boff e M. Hathaway, *op. cit.*, p. 506.
[200] O. M. Aïvanhov, *Le leggi della Morale cosmica*, 2000, Prosveta.
[201] *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano, 1995, p. 732.

Le definizioni di giustizia offerte nella storia del pensiero sono state numerose e hanno riguardato profili molto diversi tra loro. A nostro avviso, la definizione, in questa epoca, densa di maggiori potenzialità trasformatrici del nostro stile di vita in direzione fraterna-empatica è quella che declina il valore della giustizia come qualità di misura nei vari atti della vita quotidiana, valorizzando, in tal modo, la Rete della vita grazie alla quale riusciamo a vivere e della quale dobbiamo essere consapevoli e grati.

Che la giustizia debba essere posta in relazione alla ricerca di un equilibrio, di una giusta misura e che in moltissime tradizioni la giustizia sia stata correlata al simbolo della bilancia, è notorio. Ma che la giustizia debba palesarsi, dapprima, come una qualità dei nostri pensieri, dei nostri sentimenti, e poi delle nostre azioni costituisce un aspetto di estrema attualità e poco coltivato dalla cultura tradizionale molto attenta alla mera analisi del pensiero dei singoli studiosi, piuttosto che alla sperimentazione dei valori nella vita vissuta. Certamente anche Platone aveva già, acutamente, affermato che la giustizia «consiste nell'adempiere i propri compiti non esteriormente, ma interiormente, in un'azione che coinvolge veramente la propria personalità e carattere».[202]

Ma come esplicitare concretamente questa importante affermazione? A questo proposito, Aïvanhov osserva che la nostra Vita nei mondi fisici e psichici poggia su un equilibrio, su uno scambio tra il dare e il ricevere.[203] Questa condivisibile e pacifica affermazione, risulta cruciale in tema di giustizia in quanto ci pone alcuni interrogativi: cosa scambiamo come esseri umani, cioè cosa riceviamo e doniamo? Cosa dobbiamo porre, concretamente, sui due piatti della bilancia al fine di rispettare il tendenziale equilibrio richiamato dalla giustizia? La risposta potrebbe essere semplice: la nostra vita, ci ricorda Aïvanhov, è possibile grazie alle molteplici risorse (aria, luce solare, acqua, calore, corpo fisico...) prodotte e fornite dalla Natura, dai genitori, cioè da tanti organismi viventi. Ma anche le società e i Paesi nei quali viviamo offrono risorse importanti ottenute con il lavoro, con il sacrificio di chi ci ha preceduto. Tanti esseri hanno lavorato per permettere la nostra vita sulla Terra. Noi, a nostra volta, dobbiamo dare qualcosa ai soggetti dai quali abbiamo preso e dobbiamo pensare ad agire per il meglio anche per le future generazioni. Infatti, come ha detto Hans Jonas, dovremmo avere una coscienza con il teleobiettivo, cioè che veda in alto e lontano nello spazio e nel tempo.

Sui piatti del dare e del ricevere dovremmo considerare tutte le energie della nostra vita, comprese quelle che sgorgano dai nostri cuori e dalle nostri menti (affetto, stima, sostegno morale, gratitudine,etc.). L'equilibrio tra dare e avere riguarda, quindi, anche le energie psichiche che sono energie reali in Natura e del cui corretto uso siamo responsabili.

[202] Platone, *Repubblica* IV, 443 c.
[203] Cfr., ad esempio, O. M. Aïvanhov, *La Bilancia cosmica cit.*

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 244 27/05/2019 09:39:14

La giustizia è, dunque, una qualità di misura delle risorse che prendiamo, assorbiamo e di quelle che doniamo. Essa, in termini concreti, ci avverte: esaminate con molta sincerità, come vi comportate «con i vostri genitori, i vostri figli, i vostri amici, con la società, con la Natura e infine con Dio. Scoprirete che avete preso una quantità di cose alle creature visibili e invisibili, senza preoccuparvi minimamente di restituire. Avete, dunque, dei debiti».[204] In questo senso, l'affermazione dei filosofi antichi, *"iustitia est ad alterum"* cioè la giustizia riguarda il mio rapporto con l'altro, è condivisibile, se per "altro" non intendiamo, esclusivamente, le persone che incontriamo nel corso della vita e se con la parola "rapporto" ricomprendiamo l'uomo nella sua interezza (pensieri, sentimenti e azioni).

Ad esempio, dovremmo avere un'attitudine di rispetto nei confronti delle risorse che la Natura elabora per noi, nei confronti delle nostre cellule che hanno una loro vita e che lavorano con compiti diversi e in funzione cooperativa, sempre, per Noi.

Attualmente, questa sensibilità è sviluppata relativamente alle relazioni genitori-figli. In questo ambito si ritiene ingrato il figlio che non ha rispetto e riconoscenza per i sacrifici dei genitori. L'esempio del figlio ingrato rispetto ai sacrifici dei genitori tocca sempre le nostre coscienze. Ma forse anche noi adulti riceviamo e usiamo tante risorse sulla cui origine non ci poniamo molti interrogativi. Proprio come quei figli ingrati, ci rifiutiamo di considerare che le risorse che impieghiamo sono limitate, dimensionate, nonché ottenute con il lavoro e il sacrificio di altri esseri.

Ad esempio, potremmo riflettere sul fatto che quando prendiamo, in modo egocentrico, cioè senza gratitudine e senza contraccambiare, gli affetti e la stima, noi stiamo, forse, depredando le risorse altrui. In effetti, è agevole teorizzare una umanità più giusta o riflettere sull'idea di giustizia, difficile è, invece, per noi agire sui nostri molteplici attaccamenti e ammettere che anche questi si collocano, a pieno titolo, nella filiera delle ingiustizie che solo teoricamente non vorremmo vedere nel mondo, soprattutto, quando noi ne siamo i destinatari.

Cercare la giustizia in modo autentico, allora, vuole dire iniziare ad agire sulle nostre tendenze egocentriche, al fine di impedire a noi stessi di diventare un piccolo tassello delle ingiustizie che operano nel mondo. Occorre aumentare lo spettro della nostra sensibilità e coscienza in tutti i campi della vita, al fine di mettere in circolo una nuova qualità di energie e «tradurre in pratica l'invito del Poeta: "Non dobbiamo essere come una voragine che prende senza restituire, ma dobbiamo restituire ciò che ci è stato dato" (Dante, *La Monarchia*)».[205]

Va anche osservato che il valore di giustizia, pur illuminando le nostre condotte, pur esprimendo un valore sociale necessario, non costituisce il comportamento civico più elevato in quanto prendere coscienza ed essere riconoscenti

[204] Ivi, p. 198.
[205] S. Zamagni, *Relazione Annuale sul terzo settore cit.*

di quanto abbiamo ricevuto per essere presenti sulla Terra è il primo gradino fondamentale di un percorso evolutivo. Non è sufficiente essere giusti, in quanto dobbiamo anche essere capaci di saper dare, prescindendo da quanto abbiamo ricevuto o da quanto riceveremo. Se fossimo ancorati alla sola giustizia quantitativa, non potremmo mai essere generosi. La giustizia è la base che ci permette di accedere a un valore superiore, quello dell'azione disinteressata (cap. III, par. 7) la quale, lungi dal depauperare, genera un legittimo movimento armonioso, favorevole anche per colui che lo ha avviato.[206]

Se la giustizia viene, invece, separata dalla cooperazione fraterna «può condurre alla negazione, all'annientamento di se stessa […]. È stata appunto l'esperienza storica che, fra l'altro, ha portato a formulare l'asserzione: *summum ius, summa iniuria*. Tale affermazione non svaluta la giustizia e non attenua il significato dell'ordine che su di essa si instaura; ma indica solamente, sotto altro aspetto, la necessità di attingere alle forze dello spirito, ancor più profonde, che condizionano l'ordine stesso della giustizia».[207]

13. Attitudine al rispetto dell'ambiente interiore ed esteriore

«Dobbiamo proteggere le risorse naturali, la sacralità della Natura, ma occorre proteggere anche la sacralità della vita interiore. In entrambi i casi, abbiamo risorse da rispettare»

È agevole constatare che nella realtà odierna sono innumerevoli le modalità e le occasioni di entrare in contatto con il mondo esterno dal quale riceviamo molteplici input. Quando leggiamo un giornale o un libro (vediamo la televisione, ascoltiamo musica, osserviamo manifesti pubblicitari, navighiamo in internet, parliamo con una persona, etc.) entriamo in contatto con altre energie, cioè riceviamo ed elaboriamo una serie notevole di pensieri, immagini e sentimenti.

Ma il nostro cervello non si attiva solamente a seguito degli input provenienti dall'esterno, come ha chiarito il premio Nobel Gerald M. Edelman: «Il cervello è collegato al mondo esterno mediante neuroni specializzati, chiamati i trasduttori sensoriali, che formano gli organi di senso e forniscono al cervello i segnali d'ingresso, mentre i segnali d'uscita passano attraverso i neuroni collegati ai muscoli e alle ghiandole. Inoltre, alcune aree del cervello (la maggior parte dei tessuti cerebrali, in realtà) ricevono segnali unicamente da altre aree del cervello e inviano segnali ad altre aree ancora, senza alcun intervento da parte del mondo esterno. Si può dire che il cervello sia in contatto con se stesso più che con qualsiasi altra cosa».[208] Infatti, anche quando siamo soli nella nostra stanza, in assenza di input esterni, lavoriamo con energie: per tale ragione, il solo pensare, desiderare o immaginare di realizzare cose che ci piacciono, agisce su di noi e ci fa stare bene.

Chiunque abbia analizzato se stesso, ha avuto modo di osservare, almeno in

[206] O. M. Aïvanhov, *La Bilancia cosmica cit.*, p. 198.
[207] Giovanni Paolo II, *Enciclica, Dives in Misericordia*, 30 novembre 1980, n. 12.
[208] Gerald M. Edelman, *Sulla Materia della Mente*, Adelphi, 1993, p. 38 e segg.

talune circostanze, che a seguito di questi scambi energetici interiori o esteriori, possiamo ricevere ispirazioni, benessere, slanci di bontà, di generosità, oppure, preoccupazioni, perdita di entusiasmo, ansie e malessere.

Chiunque abbia analizzato se stesso, ha avuto modo di osservare che vi sono scambi che ci depauperano e scambi che ci arricchiscono. Lo stesso può accadere a seguito della visione di un'opera artistica o della frequentazione di un dato ambiente. La realtà tangibile dell'effetto depauperante o di quello arricchente comprova che certe energie, certi alimenti sono stati introdotti nel nostro mondo interiore e hanno toccato la nostra psiche. La presenza tangibile dei loro effetti ne comprova la loro reale esistenza a prescindere dal fatto se gli strumenti scientifici, allo stato attuale, siano in grado di fotografare questi eventi. Ciò che tutti possiamo constatare sono i loro effetti sulla nostra vita psichica e fisica. Altrimenti, a seconda dei casi, non sentiremmo aumentare o diminuire il nostro benessere psico-fisico.[209]

Tutti noi, sulla base dell'esperienza, possiamo affermare che queste energie (pensieri, sentimenti...):

- possono essere rigettate immediatamente per disinteresse o per qualsivoglia ragione soggettiva, compresa quella estetica ed etica, come accade quando cambiamo canale televisivo in presenza di una trasmissione non gradita, come se si trattasse di cibo non commestibile o avariato;
- possono essere accolte consapevolmente perché gradite e, successivamente, possono essere rielaborate con il pensiero e il desiderio;
- possono essere accolte, in modo inconsapevole, e albergare in noi in modo surrettizio (e talora, quando ce ne avvediamo, fatichiamo pure a distaccarcene).

Queste energie accolte, consciamente o inconsciamente, entrano in circolo alla stessa stregua degli alimenti, e per tale ragione, possono avere un effetto intossicante o rigenerante. Gli studiosi parlano, a questo proposito, di emozioni tossiche, oppure, con riferimento ai media, di "intossicazione emozionale".[210]

[209] Afferma l'endocrinologo D. Chopra che «i pensieri tristi o deprimenti determinano cambiamenti nei processi chimici del cervello che hanno un effetto pregiudizievole sulla fisiologia del corpo. Le sostanze chimiche del cervello grazie alle quali è possibile l'attività del pensiero si chiamano neurotrasmettitori. A seconda dello stato d'animo coltivato dalla persona, le proporzioni dei neurotrasmettitori cambiano [...]. Pensare è mettere in pratica i processi chimici del cervello. Essi, infatti, si collegano a tutta una serie di secrezioni ormonali che hanno luogo in vari siti del cervello, come l'ipotalamo e la ghiandola pituitaria, e questi ormoni portano messaggi a ogni singolo organo del corpo umano [...]. I pensieri irosi e ostili producono, fra gli altri, effetti come accelerazione cardiaca, aumento della pressione, arrossamento del volto […]. Analogamente, i pensieri felici di qualsiasi tipo (pensieri d'amore, di pace e tranquillità, di compassione, amicizia, gentilezza, generosità, affetto, calore umano, intimità) determinano uno stato corrispondente della fisiologia attraverso il flusso di neurotrasmettitori e ormoni nel sistema nervoso centrale»: *La mia via al benessere,* Sperling & Kupfer, 2007, p. 103. Cfr. O. M. Aïvanhov, *"Vita e circolazione dei pensieri"* in *Potenze del Pensiero*, Prosveta.

[210] Secondo Cheli, «si ha intossicazione emozionale quando i testi o le immagini ricevute presentano una quantità troppo elevata di contenuti emozionalmente "pesanti [...]. La lettura, ascolto o visione di questo genere di contenuti produce stati di allerta, di tensione, di vera e propria paura

Pertanto, le energie, prima di essere introdotte nel nostro organismo, dovrebbero essere previamente selezionate, rilevato che esse provocano vari effetti. Dobbiamo, quindi, proteggere il nostro ambiente interiore. Forse, aveva colto questo nesso il filosofo Feuerbach quando sosteneva: «l'uomo è ciò che mangia» per sottolineare un'unità inscindibile fra la psiche e il corpo.[211] Se questo concetto viene esteso anche al mondo interiore, possiamo affermare: «l'uomo è ciò che pensa e sente».

L'ambiente non è, quindi, solo costituito dalla notoria materia che circonda i cinque sensi, cioè dai laghi, fiumi, mari, colline, montagne; è ambiente anche quello costituito dalla materia, meno tangibile, dei pensieri e dei sentimenti. Noi siamo in contatto reale e continuo con entrambi gli ambienti. Non bisognerebbe imbrattare l'uno e l'altro. Dobbiamo proteggere le risorse naturali, la sacralità della Natura, ma occorre proteggere anche la sacralità della vita interiore. In entrambi i casi, abbiamo risorse da rispettare.

L'esigenza di non produrre azioni inquinanti non concerne solo l'uso dei beni materiali ma anche l'uso delle energie interiori.[212] Quando gettiamo rifiuti in mare sporchiamo il mare, quando nutriamo pensieri di odio o sentimenti di bramosia sporchiamo la materia circostante. Si è affermato in modo condivisibile che «se le strutture sociali, se gli uomini d'oggi, se gli ambienti in cui viviamo sono così ammorbanti psicologicamente sta alla coscienza di ciascuno ed al suo impegno personale rendere questo pianeta il più disintossicato possibile, in modo che

---

[...] che non sempre cessano alla fine della fruizione ma possono perdurare anche a lungo [...]. Si portano nella vita reale alcuni residui di ciò che ci ha inquietati: siamo più sospettosi, più irritabili, più chiusi verso gli altri, più propensi a vedere i rischi che non la bellezza di ciò che ci circonda [...]. La maggior parte delle persone è talmente assuefatta a questo stato dell'essere che non ci fa neppure caso, finché il malessere accumulato non supera il livello di guardia e sfocia in una qualche patologia emozionale, relazionale o psicosomatica»: E. Cheli, *Percorsi di consapevolezza, Metodi olistici per la conoscenza interiore e la realizzazione di sé*, Xenia, 2009, p. 235 e segg.

[211] L. Feuerbach, *Il mistero del sacrificio o l'uomo è ciò che mangia*, 1862. In tedesco l'espressione «si è ciò che si mangia» risulta assai efficace (*"man ist, was man isst"*), ed è un antico modo di dire, assai popolare nei paesi germanofoni. In tempi ancor più remoti il gastrosofo francese Jean Anthelme Brillat-Savarin (1755-1826) affermò: «Dimmi cosa mangi e ti dirò chi sei» (*Physiologie du Goût, ou Méditations de Gastronomie Transcendante*, 1825).

[212] Osserva Aïvanhov: «attraverso i nostri cinque sensi noi comunichiamo con il mondo esterno e possiamo agire su di esso, e viceversa: gli organi di senso sono come porte attraverso le quali il mondo esterno giunge sino alla nostra anima. Per questo è tanto importante sorvegliare ciò che entra così in noi»: cfr. cap. *"L'inquinamento psichico"* in *Potenze del Pensiero cit.* Anche la Chiesa parla di inquinamento psichico: «il mondo di oggi è "avvelenato" oltre che da un inquinamento atmosferico anche da un inquinamento morale che offusca le menti e i cuori, con immagini che spettacolarizzano il piacere, la violenza o il disprezzo per l'uomo e la donna…come esiste un inquinamento atmosferico, che avvelena l'ambiente e gli esseri viventi, così esiste un inquinamento del cuore e dello spirito, che mortifica ed avvelena l'esistenza spirituale […]. Allo stesso modo in cui non bisogna assuefarsi ai veleni dell'aria - e per questo l'impegno ecologico rappresenta oggi una priorità- altrettanto si dovrebbe fare per ciò che corrompe lo spirito. Anche questo è libertà […] tutto ciò inquina, intossica l'animo soprattutto delle nuove generazioni e finisce poi per condizionarne la stessa libertà»: così Benedetto XVI, Repubblica, 31 maggio 2009.

i futuri abitanti della Terra si possano sorridere più di quello che riusciamo a sorriderci noi».[213] La problematica dell'inquinamento non tocca, dunque, solo la sfera tangibile, ma anche quella psichica. L'inquinamento fisico è definito, nei dizionari, come il complesso di effetti nocivi e alterazioni non desiderabili delle caratteristiche fisiche, chimiche e/o biologiche dell'acqua, della terra e dell'aria che si ripercuotono sulla biosfera e quindi sull'uomo. L'inquinamento psichico potrebbe essere definito come il complesso di effetti nocivi e perturbatori della nostra e altrui consapevolezza interiore.

Sulla base di quanto osservato, in un nuovo approccio civico, rispettare l'ambiente dovrebbe voler dire rispettare:

- le risorse della Natura;
- il proprio mondo interiore, selezionando le energie da introdurre;
- il mondo interiore degli altri, immettendo nell'atmosfera psichica energie pulite: pensieri, immagini, parole, suoni, sentimenti, etc.

14. Attitudine a vivere come cittadino dell'Universo

«Quanto più espandiamo il senso della nostra appartenenza, tanto più aumentiamo la mappatura del mondo su di noi, e quindi le nostre capacità intellettive ed emotive»

La cittadinanza giuridica concessa dagli Stati, come è noto, limitata ad una piccola porzione del territorio della Terra, aiuta a delimitare, soprattutto, i nostri diritti politici. Peraltro, chi possiede la cittadinanza di uno Stato membro dell'Unione europea è, automaticamente, cittadino anche della stessa Unione. Un cittadino europeo ha, dunque, oggi, due cittadinanze.[214] Ma, anche se si arrivasse a concepire una terza cittadinanza, non avremmo, per ciò solo, un incremento del nostro benessere umano.

Questo genere di cittadinanza non esprime in realtà il vero orizzonte mentale entro il quale noi possiamo collocarci quali esseri umani, in quanto se accettiamo la prospettiva etica e scientifica di far parte della Rete della Vita, il nostro Ente di appartenenza non può essere il singolo Stato, ma la Terra intera. Possiamo definirci, senza dubbio, cittadini di tutta la Terra e possiamo riconoscere in essa, in prima battuta, la nostra Patria, come molti pensatori suggeriscono fin dall'antichità. Però, ciò può non apparire completamente soddisfacente in quanto nella Rete della Vita, non è presente solo la Terra.

Kant poneva una interessante distinzione tra il punto di vista del "figlio della Terra" e quello del "cittadino del mondo": «Al primo interessano solo gli affari e ciò che si riferisce alle cose che influenzano il nostro benessere. Al secondo inte-

[213] Così D. Franco, *Psicologia e armonia della coppia*, Oderzo, 1979. Sulle relazioni intercorrenti tra cervello e sistema simpatico, cfr. anche O. M. Aïvanhov, *Centri e corpi sottili*, Prosveta, 1997, pp. 63-77. Sulle relazioni tra pensiero, emozioni positive e il risveglio dei geni benefici, cfr. le riflessioni del genetista K. Murakami, *Il Codice Divino della Vita cit.,* p. 45 e segg.

[214] Cfr. http://ec.europa.eu/justice/citizen/index_it.htm.

ressano l'umanità, il mondo intero, l'origine delle cose, il loro valore intrinseco, i fini ultimi […]. Il punto di vista del figlio della Terra ci guida ai nostri più vicini doveri […] esso rende l'uomo valente nell'azione, ma ristretto di cuore e di propositi. Il figlio della Terra non ha sufficiente stoffa in sé; dipende dagli uomini e dalle cose, ed è loro prigioniero. I cortigiani sono figli della Terra. Il cittadino del mondo deve considerare il mondo da abitante, e non da straniero. Non bisogna essere spettatori, bensì cittadini del mondo».[215]

Questa interessante riflessione sull'importanza di sentirsi "cittadini del mondo" ci aiuta a comprendere che lo spazio del nostro orizzonte coscienziale può avere conseguenze anche sui nostri valori e sui nostri comportamenti. L'esperienza ci insegna che quanto più restringiamo il senso della nostra appartenenza, tanto più restringiamo le nostre potenzialità e sensibilità ed aumentiamo il senso di separatività rispetto all'uomo, alla Natura e al Cosmo. Quanto più espandiamo il senso della nostra appartenenza, tanto più aumentiamo la mappatura del mondo su di noi, e quindi le nostre capacità intellettive ed emotive.

La nostra cittadinanza valoriale non dovrebbe, dunque, limitarsi a una frazione giuridica della Terra e, nemmeno, a ben vedere, alla Terra intera. Noi camminiamo sulla Terra, è vero, ma le energie che ci permettono di vivere provengono, come è noto a tutti, dal Sole. La Terra sulla quale il nostro corpo fisico risiede temporaneamente, non è autonoma, non basta a se stessa. La Terra, come i suoi abitanti, vive grazie alla luce e al calore del Sole il quale ha un ruolo centrale nella Rete della Vita. Pertanto, far parte della Rete della Vita vuole dire, logicamente e necessariamente, appartenere non solo alla Madre Terra ma anche al Sole e, quindi, all'Universo. Questa ci appare la prospettiva più ragionevole, ma anche la più onesta, tenuto conto che dal Sole provengono le "energie" con le quali viviamo, pensiamo, sentiamo, scriviamo, vediamo… e con le quali la Terra lavora e ci nutre. Di fatto, siamo già cittadini dell'Universo.

Questa idea ampia di cittadinanza ci esorta a integrare nella nostra coscienza il ruolo del Sole. Questo ampliamento di orizzonte genera in noi maggiori potenzialità in quanto ci aiuta a cogliere con efficacia nuove opportunità di crescita e ci sprona ad attingere a energie non solo "terrestri" ma anche solari, cosa che in parte già facciamo, sia sul piano delle fonti energetiche che su quello della salute psico-fisica.

L'idea di essere cittadini dell'Universo può trasmetterci anche una grande lezione di vita, stimolandoci a valorizzare nel nostro *modus vivendi* una prospettiva armonica con quanto avviene realmente nell'Universo. Come è noto, nell'Universo il posto centrale non è occupato dal pianeta che riceve, ma dal Sole che, senza sosta, dà energie. La Terra, fondamentale e meravigliosa, non occupa il posto centrale. La Terra, bisognosa di ricevere energie per conti-

[215] E. Kant, *Refl. n. 1170*, XV, p. 517, citato da A. Taraborelli, *Cosmopolitismo cit.,* p. 30. Il termine *Cosmopolitismo* risale «a Diogene il Cinico, il quale, interpellato sulla sua provenienza, rispose di essere "cosmopolita" (da *cósmos,* "mondo", e *polites*, "cittadino")»: *Dizionario di Filosofia*, Treccani, 2009.

nuare a evolvere, ruota, infatti, attorno al Sole.

Anche noi, cittadini dello stesso Universo, potremmo considerare la vantaggiosità di porre al centro della nostra vita quella parte di noi che svolge una funzione comparabile a quella svolta dal Sole.[216] Dentro di noi vi è, in effetti, una natura psichica generosa, definita anche nel linguaggio comune "natura solare", focalizzata sul "dare" luce (pensiamo alla nostra Ragione quando nutre pensieri luminosi e positivi) e calore (pensiamo al nostro Cuore quando nutre comportamenti affettuosi). Questa è la nostra natura fraterna, la nostra natura cooperativa ed empatica grazie alla quale avvertiamo il dovere naturale di valorizzare e prenderci cura della Terra e della comunità vivente.

Dentro di noi, lo sappiamo, vi è anche una natura, altrettanto fisiologica, focalizzata, però, sul bisogno di prendere e di ricevere. Questa natura è comparabile, simbolicamente parlando, alla Terra in quanto anche essa è bisognosa di ricevere e prendere energie per mantenersi in vita (ad esempio, pensiamo al nostro apparato digestivo).[217]

Appare interessante osservare che se noi decidiamo, in contrasto con quanto accade nell'Universo, di porre al nostro centro, non il nostro "Sole", ma la nostra "Terra", cioè soltanto i nostri bisogni di ricevere (cap. III, par. 8; cap. V, parr. 2 e 5), poco a poco, arriveremo a coltivare l'idea che, nella vita, tutto debba ruotare attorno a noi e per noi. Se ciò accade, vuol dire che abbiamo deciso di porre il nostro ego (cioè la nostra "terra") al centro della nostra vita relazionale, a spese, soprattutto, di coloro che ci frequentano. La nostra vita, in tal modo, sarà comparabile a quella di un Universo senza Sole. A questo punto, non solo non rispetteremo la Madre Terra in quanto ci comporteremo come predoni, ma paradossalmente non saremo, a ben vedere, nemmeno al centro della nostra vita in quanto vivremo in continuo movimento, sballottati e angosciati per soddisfare le molteplici e continue pulsioni del nostro ego.[218] Tutto ciò può essere riscontrato, agevolmente, nella vita di tutti giorni. La scelta di vita "geocentrica" si rivela, dunque, non vantaggiosa e, per dirla con Kant, ci rende «ristretti di cuore e di propositi».

Quanto osservato comprova che la nostra natura solare non dovrebbe essere posta alla periferia del nostro "universo", ma al centro. Anche perché, in questo modo, sarà possibile per noi, come insegna l'Universo, prenderci cura, effettivamente, non solo della Terra esteriore, ma anche della nostra "terra" interiore.

In conclusione, la coscienza di essere cittadini dell'Universo ci restituisce la presenza coscienziale del Sole che avevamo rimosso (cfr. par.7.3), ci aiuta a riordinare e ricollocare le nostre tendenze interiori (solari e terrestri), ci offre una grande base riflessiva per scegliere la parte che vogliamo interpretare nella Vita e ci aiuta a comprendere, in anticipo, gli effetti discendenti dalle nostre scelte di vita, a seconda del loro grado di coerenza con la "logica" della Vita dell'Universo.

[216] Cfr. O. M. Aïvanhov, *Verso una civiltà solare cit.,* p. 56.
[217] *Ivi*, p. 58.
[218] *Ivi*, p. 59.

15. Attitudine ad adeguarsi alle regole civiche[219]

«Le scelte in generale compiute dall'uomo e, in particolare, anche quelle di rispettare un precetto etico o giuridico, non derivano solo da fattori intellettuali, ma anche da ciò che veramente l'uomo desidera»

15.1. L'educazione alla cittadinanza[220] comporta anche l'educazione dell'individuo in vista di una sua consapevole e corretta partecipazione alla dimensione civile e sociale. Tradizionalmente, si afferma che l'individuo, al fine di collaborare positivamente allo sviluppo della società di cui egli è partecipe, deve essere consapevole di una serie di doveri:

- rispettare la Costituzione;
- rispettare le leggi giuridiche in generale;
- rispettare l'ambiente esterno e le risorse naturali;
- essere animato da doveri di solidarietà.

Semplici cittadini ed esperti constatano, però, che le regole giuridiche da rispettare, in tutti i settori della vita quotidiana, sono molteplici e in continuo aumento. Peraltro, a fronte di questa incessante regolamentazione, il tasso di mancato rispetto delle norme, come è noto, resta rimarchevole.

Talora, al fine di ridurre l'area dei cattivi comportamenti, i legislatori adottano ulteriori norme, ritenendo che la radice di tali inadempienze civiche possa essere riconducibile ad una carenza propria delle regole stesse. Tuttavia, nonostante il proliferare delle norme, la dinamica umana non muta.

Il rispetto di una norma giuridica può facilmente radicarsi, si è osservato, se essa è in linea con i valori sociali e morali della società: «se le leggi che vengono promulgate "marciano contro" le norme sociali e, ancor più, contro le norme morali prevalenti nella società, non solamente le prime non produrranno i risultati desiderati, perché non saranno rispettate […] ma quel che è peggio andranno a minare la credibilità e/o l'accettabilità delle altre due categorie di norme (quelle sociali ed etiche), minacciando così la stabilità dell'ordine sociale stesso. È quel che succede con quelle che la letteratura giuridica chiama *"inexpressive laws"*, cioè leggi che non riescono a esprimere quei valori che configurano l'architettura di una determinata società».[221] Le leggi *"inexpressive laws"*, in effetti, alterano il sistema motivazionale che è alla base dell'agire sociale.[222]

[219] Questo breve capitolo è una rielaborazione di riflessioni contenute nel volume *Il codice delle Leggi Morali, approccio olistico al cambiamento*, 2012, www.codiceolistico.it.

[220] Secondo una prima definizione si può intendere l'educazione alla cittadinanza sia come *civicness* (educazione civica) sia come *citizenship* (identità e appartenenza civica): «dentro all'idea di cittadinanza stanno sia la conoscenza e la pratica dell'insieme di convenzioni, leggi, regole che caratterizzano una determinata comunità civile, sia il riconoscersi in qualche modo parte del sistema di cultura, valori, tradizioni prodotto storicamente dalla comunità stessa»: L. Guerra, *Le parole chiave della cittadinanza democratica cit*, p.13.

[221] S. Zamagni, *Relazione annuale per il Terzo settore cit.*

[222] D. Forestieri, in *Materiali per una cultura della legalità*, a cura di G. Acocella, Giappichelli, 2014, p. 80.

Al di là di questa pregevole osservazione, occorre rilevare che la norma giuridica in un contesto sociale dominato da cultura fondata sulle regole formali e sulle conoscenze intellettuali, non pare in grado di radicarsi e di orientare il percorso etico della vita sociale. Ciò si spiega, a nostro avviso, con il fatto che le scelte in generale compiute dall'uomo e, in particolare, quelle di rispettare, effettivamente, un precetto etico o giuridico, derivano non solo da fattori intellettuali, ma anche da ciò che veramente l'uomo desidera. Ciò che l'uomo desidera nella sfera interiore e che, spesso, non esterna pubblicamente, condiziona fortemente i comportamenti concreti e può far compiere scelte elusive delle regole. Talvolta, noi stessi amiamo non prendere atto di queste nostre realtà interiori.

L'esperienza ci insegna che non è sufficiente conoscere con l'intelletto un valore per operare in modo conforme ad esso. Questo dato lapalissiano circa l'influenza cruciale del mondo interiore è, però, trascurato nella formazione culturale. La cultura ufficiale sul piano formativo dà scarso peso alla sfera interiore e ai processi di scelta nell'individuo.

A fronte di questa grande disattenzione istituzionale, vasti settori della vita economica e sociale studiano, in modo approfondito, il mondo interiore al fine di condizionare l'uomo verso comportamenti predeterminati. Sono oggetto di studio i colori, i messaggi scritti, i suoni, le immagini, le comunicazioni subliminali al fine di stimolare le pulsioni profonde da cui possono scaturire atti automatici di acquisto di beni e di consenso preconfezionati su varie materie della vita sociale.

Vi è, dunque, una situazione paradossale: lo studio del mondo interiore, trascurato in sede educativa e cioè in funzione della consapevolezza dell'individuo, risulta, invece, molto praticato al fine di riuscire a condizionare il singolo fin dalla prima infanzia, come dimostrano i numerosi studi sugli effetti della pubblicità avente come destinatari i bambini quali acquirenti di beni. Il mondo interiore è studiato, quindi, da esperti solo per condizionare le manifestazioni di consenso dell'uomo. Questo bagaglio di conoscenze non è al servizio della singola persona o del cittadino affinché possa diventare consapevole del proprio mondo interiore e possa assumere comportamenti coerenti con i valori liberamente scelti.

Che vi sia un bisogno formativo in questo ambito lo si evince dalle numerosissime tipologie di corsi e seminari presenti nel mercato, rivolti agli adulti e al personale delle aziende per lo sviluppo del potenziale e per il controllo della propria sfera mentale ed emotiva. Peraltro, da molti decenni, medici e psicologi hanno iniziato a studiare l'impatto del mondo interiore, cioè delle cosiddette energie interiori sul benessere psico-fisico. Da qualche anno, poi, anche alcuni pedagogisti propongono di inserire, in sede di formazione scolastica, un'educazione al sentimento e al pensiero, in quanto il "territorio interno", cioè la vita interiore non può più essere patrimonio delle confessioni religiose o delle speculazioni accademiche.

Si avverte il bisogno di una "cultura" che aiuti a conoscersi, a migliorarsi, cioè di una cultura che non sia finalizzata a istruire la mente come se fosse una sorta

di magazzino da riempire con una serie di informazioni tecniche.

Il prof. Michael Walzer (*Institute for Advanced Study School of Social Science*, University Princeton) ha osservato, nel corso di un seminario tenutosi in Italia, in tema di etica: «Che cosa insegnano i professori di tanto vitale perché ogni studente lo debba studiare? Evidentemente, i docenti non concordano sulla risposta da dare a questa domanda, ma c'è un punto di vista che mi pare valga la pena difendere, ossia l'affermazione che gli studenti debbano concentrarsi sui problemi delle scelte morali nella vita politica e professionale».[223] Lo stesso Walzer propone che le virtù morali richieste dalla cittadinanza democratica e i diritti e gli obblighi che questa comporta, figurino nei piani di studio delle università (ma anche della scuola in genere), pur nella consapevolezza che ciò potrebbe generare conflittualità, stante la natura non neutrale dei valori morali. A ben vedere, riflettere sul processo della scelta costituisce già un passo in avanti rispetto alla situazione presente, fermo restando che, evidentemente, l'educazione interiore deve lasciare ciascuno libero di compiere le proprie scelte nei confini del giuridicamente lecito.

Ciascuno, però, dovrebbe essere consapevole, in via preliminare, di possedere potenzialità interiori per compiere le proprie scelte e governare i propri pensieri e sentimenti, senza subire processi di dipendenza di sorta. Ciascuno dovrebbe essere attrezzato per governare il proprio mondo interiore al fine di gestire e non subire gli innumerevoli input che provengono in quantità massiccia dalla realtà esterna (cfr. *supra,* par.2).

Nel passato vi era un interesse diffuso affinché l'uomo fosse abile, soprattutto, nell'impiegare le braccia, il corpo fisico. Oggi, nonostante la notevole evoluzione sociale, permane lo stesso interesse di fondo: l'uomo deve acquisire un bagaglio di nozioni per svolgere al meglio le funzioni lavorative ed economiche. Oggi come allora, non vi è un interesse generale affinché l'uomo diventi un soggetto attivo nel mondo interiore. Oggi, come allora, il mondo interiore della moltitudine deve risuonare solo in base agli input desiderati e selezionati da alcuni. Abbiamo forse superato lo stadio di alfabetizzazione di massa, in occidente, ma una forma insidiosa di schiavitù permane: lo stadio imminente, noi ci auguriamo, possa essere quello della consapevolezza interiore senza la quale non potrà esservi, a nostro avviso, un mondo stabilmente migliore. Al momento, questo bisogno formativo non pare essere intercettato dagli organismi istituzionali.

15.2. Nel territorio interiore operano, come è agevole constatare, non solo l'intelletto, ma anche i desideri. Se entrambi non sono in sintonia sullo stesso oggetto, sulla stessa mèta, il comportamento concreto non potrà essere autentico e coerente. Nel capitolo precedente abbiamo già posto in luce la necessità di ridare al cuore il suo ruolo naturale nel processo cognitivo e comportamentale.

[223] M. Walzer, *Si può insegnare la morale?,* 23 ottobre 2008, Asti.

Nessuno dichiara pubblicamente:

- «devo provocare una guerra per vendere armi»;
- «devo riversare nel mare vari veleni per risparmiare i costi di smaltimento»;
- «devo alterare il cibo per vendere più prodotti»;
- «devo scrivere un articolo non veritiero»;
- «devo impedire l'uso dell'energia solare»;
- «devo impedire la divulgazione di una scoperta scientifica»;
- «voglio ottenere posti di comando a qualunque costo»;
- «devo rendere i programmi educativi privi di contenuto reale».

Eppure, affermazioni del genere, trovano riscontro concreto in qualsivoglia ambiente (lavorativo, politico, religioso, sportivo…), come può evincersi dalla cronaca quotidiana e dalla storia umana. Ciò accade in quanto proprio nel territorio interiore attecchiscono i desideri di tale natura.

Da questo territorio interiore traggono linfa i comportamenti di adesione o di aggiramento delle leggi scritte e non scritte, nonché il bisogno di violare o di rispettare i doveri civici di cittadinanza in senso lato. Se quanto appena detto corrisponde alla realtà dei fatti, perché questo territorio non dovrebbe essere conosciuto?

Educare l'uomo alla conoscenza del mondo interiore dovrebbe essere il fondamento di una sana educazione alla cittadinanza la quale, a nostro avviso, non può prescindere dalla conoscenza delle modalità di formazione delle scelte interiori in quanto queste condizionano, inevitabilmente, la nostra condotta esteriore. La cultura, quindi, dovrebbe preparare il cittadino, fin da piccolo, a diventare non un inerte fruitore di modelli di pensieri e sentimenti costruiti da altri, ma un consapevole forgiatore della propria vita interiore.

Certamente, si comprende la ritrosia di una certa cultura a dare spazio anche solo concettuale alla sfera interiore, stante l'abitudine a ritenere la stessa come una zona franca, inconfessabile. Dare valore al nostro mondo interiore ci costringe a prendere coscienza di come effettivamente siamo, senza lasciare spazio alle illusioni e ciò può risultare per noi doloroso, nel breve termine.[224]

Il fatto di dare valore al mondo interiore si scontra anche con un'altra serie di pregiudizi radicatisi rispetto alla nostra esperienza passata, quando l'educazione interiore voleva dire, in taluni casi, dover compiere una delega in bianco a qualcuno che riteneva di avere il diritto di ingerirsi nelle vite interiori altrui o di

[224] De Monticelli, in una recente pubblicazione, indagando sull'origine del male pubblico, evidenzia giustamente che la linea di cedimento è la nostra coscienza e parla di omertà dell'autoscienza: «L'opacità della vita pubblica può diventare opacità della coscienza privata, e la regressione del faccia a faccia nell'anonimato consortile può portare con sé la progressiva sparizione del faccia a faccia con se stessi: l'omertà dell'autocoscienza. E questo processo di autodisfacimento della libertà interiore sembra ben più radicale e irreversibile della prigionia ideologica o politica: poiché decostruisce i vincoli di senso della libertà, cioè l'etica e la logica stesse»: R. De Monticelli, *Al di qua del bene del male*, Einaudi, 2016, p. 64. Cfr. Bruno E. G. Fuoco, *Le radici della questione morale nella prospettiva olistica*, www.scienzaeconoscenza.it

imporre una vita interiore predeterminata. A nostro avviso, l'educazione interiore dovrebbe limitarsi allo studio e all'osservazione del mondo interiore in generale, per verificare i nessi tra ciò che pensiamo, sentiamo e il nostro benessere, compreso l'impatto sulla realtà che ci circonda. I progressi scientifici, peraltro, sono notevoli in questo campo. Poi, al singolo compete osservarsi, verificare l'esistenza di questi nessi e scegliere i propri valori. Esistono in tutte le tradizioni le fonti recanti regole etiche alle quali ciascuno può attingere liberamente. Come è stato osservato: «non importa che si sia credenti o atei, quel che importa è che ci s'impegni per giungere a un livello di equilibrio indispensabile per poter studiare, applicarsi sui campi d'interesse umano, investigare e analizzare la realtà, altrimenti anche i processi cognitivi risulteranno disturbati».[225]

15.3. Un esempio concreto in tema di etica pubblica può chiarire il nostro ragionamento. Premettiamo che per i giuristi l'espressione "etica pubblica" individua l'agire da parte di ogni pubblico funzionario con onore, imparzialità nei confronti del pubblico, al servizio esclusivo della Nazione, cioè della collettività.

Il fatto che questi principi di etica siano contenuti negli articoli 54, 97 e 98 della Costituzione e che vi sia un apparato giurisdizionale ad hoc per applicare le sanzioni a carico di chi viola questi precetti, non vuol dire che, automaticamente, sia stato posto fine ad uno stile di vita elusivo dei principi di imparzialità e trasparenza. Infatti, è diffusa, oggi, la convinzione che le regole formali siano una cosa e i comportamenti concreti un'altra cosa. Questa dicotomia accettata come normale, investe anche questioni molto rilevanti della vita collettiva: pensiamo al rispetto dei diritti umani e delle risorse naturali, alla sicurezza alimentare, alla tratta degli esseri umani, etc.

A ben vedere, la causa di queste condotte non risiede in una ipotetica lacuna o difettosità delle regole, ma, palesemente, nel fatto che il mondo interiore delle persone "inadempienti" non è in sintonia con determinati valori. Il problema non si annida nella difettosità dei valori etici recepiti nei principi costituzionali e nelle conseguenti regole giuridiche statali o internazionali.

Chi coltiva nell'ombra, nella propria sfera interiore, quelli che per noi tutti sono disvalori, sarà nella vita quotidiana attratto da questi e, al di là dei propositi pubblicamente dichiarati, tenderà a fare ciò che veramente desidera. Ad esempio, l'imprenditore che inquina non percepisce l'inquinamento delle risorse naturali provocato per ragioni di profitto economico. In questo caso e in casi analoghi, l'Io percepisce quale interesse sensibile, esclusivamente, quello connesso agli smisurati desideri dell'ego. La forza di attrazione esercitata da questi desideri supera, spesso, anche gli eventuali buoni propositi.

Con questo non vogliamo esprimere valutazioni moralistiche. Vogliamo al contrario evidenziare, in un'ottica costruttiva, che non è facile sincronizzare va-

[225] In questi termini, Dalai Lama, *Conferenza a Washington*, 8 novembre 1998.

lori interiori ed esteriori e che l'adesione alla legge e ai precetti in generale, non appartiene alla sola sfera intellettuale, ma all'uomo nella sua interezza e, quindi, anche alla sfera dei suoi sentimenti, cioè dei suoi desideri. La qualità del mondo interiore è, pertanto, la migliore garanzia del rispetto delle leggi, è la migliore cura per invertire la nostra direzione di marcia.

Anche uno dei più grandi neuroscienziati contemporanei ha recentemente ribadito il ruolo cruciale del sentimento ai fini delle nostre scelte: «di solito si pensa che la cultura - l'arte, la scienza, la politica, la religione, la tecnologia, i sistemi morali, l'economia - derivi dai risultati spettacolari raggiunti dalla nostra intelligenza, e che prima non sia esistito niente. E che abbia fatto tutto l'intelligenza, da sola. No. L'intelligenza è stata necessaria, ma non sarebbe mai stata sufficiente senza la motivazione ad agire. E la motivazione è data dalle emozioni, positive o negative che siano: rabbia, paura, dolore, piacere, amore […]. I sentimenti sono gli arbitri delle scelte, anche di quelle culturali».[226]

Per quanto detto, amare i Valori e farli amare, ove possibile, con il proprio esempio, sono il migliore antidoto per cambiare la qualità della vita sociale. Amare i valori etici fin da piccoli, in particolare, è un'ottimale protezione avverso le ambiguità comportamentali che attanagliano, spesso, il mondo degli adulti. A tal fine, appare pregiudiziale restituire un ruolo fondamentale alla consapevolezza interiore e a una cultura psichica appropriata. Come scrive Morin, «L'auto-esame è una esigenza primaria della cultura psichica; dovrebbe essere insegnato fin dalle prime classi per diventare una pratica abituale come la cultura fisica».[227]

È nostro convincimento che la consapevolezza interiore possa indurci, naturalmente, verso le espressioni più elevate della nostra natura, riducendo progressivamente i desideri di oppressione e di aggressività.

In conclusione, la problematica dell'educazione alla cittadinanza dovrebbe essere esaminata in una prospettiva complementare a quella tradizionale: è importante conoscere il nostro territorio esterno (diritto, economia, società, ambiente…), ma anche quello interno, perché la consapevolezza del proprio mondo interiore è la premessa di un effettivo rispetto delle regole concernenti la convivenza, del *pactum societatis* che lega tutti noi.

[226] Intervista a Damasio, *L'intelligenza non basta. Sono le emozioni i veri motori della cultura,* Il Giornale, 23 giugno 2018. I sentimenti per Damasio non sono generiche reazioni affettive, ma regolatori fondamentali del sistema organico: cfr. *Idem, Lo strano ordine delle cose cit.*
[227] E. Morin, *Etica*, Cortina, 2005, p. 86..

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 258 27/05/2019 09:39:15

Sommario

Introduzione 5

Prima Parte: Evoluzione storica dell'idea di fraternità e dei progetti di riforma della vita collettiva 17

Capitolo I: Riflessioni storiche 18

1. La fraternità, da vincolo di sangue a modello relazionale della vita sociale: dalle *fratrie* alle corporazioni medievali 18
2. Il *quid novi* della fraternità nella prospettiva cristiana 27
3. La fraternità, principio politico: l'esperienza della Rivoluzione francese. L'idea di solidarietà nella seconda metà dell'ottocento . 30
4. La fraternità, principio ispiratore dell'ordinamento giuridico e della vita sociale nel secondo dopoguerra. Uno sguardo all'ordinamento italiano 40
5. Riflessioni sulle comuni radici spirituali dei diversi progetti di riforma della società. Millenarismo, utopismo rivoluzionario e la riforma sociale mediante la trasformazione interiore 50
6. Le diverse percezioni valoriali della fraternità nel corso della storia. Dalle fraternità parziali alla fraternità universale 59
7. Riflessioni sul nostro travaglio individuale e collettivo. Le nostre scelte e l'emergenza di una nuova coscienza 65

Capitolo II: L'appello del pensiero contemporaneo ai principi di cooperazione nell'era della globalizzazione e delle interdipendenze. . . 68

1. La cooperazione, principio fondamentale per garantire libertà e uguaglianza 68
2. La cooperazione, principio fondamentale per garantire la dignità: solidarietà, filantropia e fraternità 81
3. Le relazioni di interdipendenza tra i popoli e i valori di universalità 83

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 259 27/05/2019 09:39:15

Seconda Parte: Un nuovo paradigma: la cura del proprio Sé nello spirito della Cittadinanza Globale e della Società Fraterna 93

Capitolo III: La cura del Sé 94
1. La cooperazione: da opzione etica a necessità individuale e collettiva 94
2. La società è un sistema vivente 96
3. La conciliazione tra interesse individuale e interesse collettivo. . 100
4. L'uomo si realizza pienamente nella collettività. Il fondamento biologico della socialità 101
5. Il *dare* è nel contempo anche un *ricevere*, in quanto facciamo parte dello stesso organismo 106
6. La nostra contraddizione: impieghiamo con "egocentrismo" le energie della vita ottenute grazie al lavoro disinteressato dei nostri organi 110
7. I contenuti della cooperazione fraterna: "aiutare l'altro a fare ciò che dovrebbe". La cura del Sé 112
8. L'apertura alla fraternità e all'universalità non annulla l'Io", al contrario, rafforza il nostro Sé superiore 117
9. L'assoluta separazione tra gli esseri umani è illusoria. Siamo parte della Rete della Vita. Dall'Io al Noi 121
10. La cooperazione fraterna, potente agente di educazione civica 126

Capitolo IV: Superare le resistenze interiori 128
1. Gli impedimenti interiori all'accettazione dei valori di fraternità 128

Capitolo V: Il processo di scelta: verso l'*homo homini frater*. Percorsi e risorse 138
1. Le relazioni tra la nostra vita individuale e la società. Perché stiamo insieme in società? Cosa apporta ciascuno di noi nella vita sociale? 138
2. Dobbiamo compiere la nostra scelta: profittatori o cooperatori? 141
3. Forse non riusciamo nell'intento di realizzare una società fraterna in quanto non sappiamo come fare 144

4. Il ruolo della coscienza ai fini del cambiamento comportamentale e civico 146
5. Identificarsi con il proprio *Sé cooperatore* nell'interpretare la Vita 148
6. Perché ampliare la propria coscienza: dalla coscienza di se stessi alla coscienza fraterna 151
7. Come ampliare la coscienza: la rilevanza cognitiva del modo di vivere, del modo di pensare, di sentire, di nutrirsi, di amare... . . 155
8. La moralità del modo di vivere influenza il processo cognitivo. Mediante l'azione, completiamo il processo di comprensione . . 160
9. L'applicazione e la sperimentazione, elementi indefettibili della cultura 162
10. Gli apporti dell'intelligenza del cuore ai processi cognitivi e comportamentali 164
11. Intervenire alla fonte: la rilevanza degli atti più semplici del vivere quotidiano 169
12. Vivere il proprio importante presente 172
13. Superare il distacco tra cultura e modo di vivere: la cultura, da attività intellettuale sul valore ad attività realizzatrice del valore. 174
14. Percorsi e luoghi di tirocinio delle attitudini di cooperazione . . 179

Terza Parte: Nuove attitudini nello spirito della Cittadinanza Globale e della Società Fraterna 185

Capitolo VI: Le nuove attitudini 186
1. Attitudine a percepire la comune appartenenza alla Rete della Vita. La cura di se stessi 186
2. Attitudine alla scelta degli Ideali, dei pensieri e dei sentimenti per manifestare comportamenti civici 194
3. Attitudine alla scelta delle intenzioni 202
4. Attitudine alle relazioni empatiche. La rilevanza civica della empatia 205

5. Attitudine alla rivalutazione e alla sacralizzazione della vita quotidiana. 209
6. Attitudine alla rivalutazione del corpo fisico e del suo apporto cognitivo. 216
7. Attitudine a sperimentare il gusto e la pienezza della vita: la "Scienza della Vita". 219
8. Attitudine a valorizzare il bene relazionale e i beni comuni. 227
9. Attitudine alla rivalutazione del lavoro.. 232
10. Attitudine al dimensionamento dei bisogni individuali.. 234
11. Attitudine all'assunzione delle cariche pubbliche. L'esempio. . . 238
12. Attitudine a relazioni improntate ai valori di giustizia. 241
13. Attitudine al rispetto dell'ambiente interiore ed esteriore.. 246
14. Attitudine a vivere come cittadino dell'Universo. 249
15. Attitudine ad adeguarsi alle regole civiche.. 252

Finito di stampare
nel mese di Giugno 2019
Universalbook srl

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 263 27/05/2019 09:39:15

Cittadinanza globale e società fraterna.indd 264 27/05/2019 09:39:15